

محمد مصطفوي

الدين والأسطورة

دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي



محمد مصطفوي

الدين والأسطورة

دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي



الدين والأسطورة

دراسة مقارنة في الفكر الغربي والإسلامي

محمد مصطفوي



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-487-2
الطبعة الأولى 2014

المحتويات

المقدمة 9

الفصل الأول: الأسطورة في الثقافة الغربية والدراسات المعاصرة 15

توطئة منهجية 17

صور النظر إلى الأسطورة 19

المبحث الأول: الأسطورة في النظرة الفلسفية 27

المطلب الأول: **أفلاطون والفكر الأسطوري** 27

المطلب الثاني: **الأسطورة في تصوّر هيغل** 31

أولًا: **المعرفة والأسطورة** 31

ثانيًا: **الدين والأسطورة** 33

المطلب الثالث: **الفكر الأسطوري في تصوّر شيلينغ** 34

المطلب الرابع: **تصوّر كاسيرر لأفهوم الأسطورة** 39

المبحث الثاني: المقاربة الأنثروبولوجية لأفهوم الأسطورة 45

المطلب الأول: **الأسطورة في تصور مالينفسكي** 46

المطلب الثاني: **تصوُّر ليفي شتراوس للأسطورة** 49

المطلب الثالث: **تصور إلياد للأسطورة** 54

المبحث الثالث: الأسطورة في المقاربة السيكولوجية 59

المطلب الأول: **تصوّر فرويد لأفهوم الأسطورة** 60

المطلب الثاني: **الأسطورة في تصوّر يونغ** 64

الفصل الثاني: الدين في الثقافة الغربية نظرة تاريخية 69

تمهيد عام 71

أولًا : **الديانة اليهودية** 74

شعب الله المختار 77

كتب اليهود المقدسة 77

المجتمع اليهودي 79

ثانيًا : **الديانة المسيحية** : 80

العهد الجديد 80

صلب السيد المسيح 83

قيامة السيد المسيح 85

المبحث الأول : الدين وعقليات قروسطية 87

المطلب الأول : **أفهوم أوغسطين** 88

المطلب الثاني : **تصور الأكويني** 92

المبحث الثاني : الدين وعقليات عصر النهضة 97

المطلب الأول : **أفهوم لوثر** 100

المطلب الثاني : **أفهوم كالفن** 104

المبحث الثالث : الدين وعقليات عصر الحداثة 109

المطلب الأول : **أفهوم ديكارت** 113

المطلب الثاني : **تصور مالبرانش** 119

المطلب الثالث : **تصور ليبنتز** 122

المطلب الرابع : **أفهوم سبينوزا** 124

المطلب الخامس : **تصور باسكال** 129

المبحث الرابع : الدين وعقليات ما بعد الحداثة 133

المطلب الأوَّل : **أفهوم كانط** 137

المطلب الثاني : **تصور هيغل** 141

المطلب الثالث : **نظرة فيورباخ** 144

المطلب الرابع : **تصور نيتشه** 146

المطلب الخامس : **نظرة دوركهايم** 149

المطلب السادس : **فكرة فيبر** 152

أفهوم الدين في الفكر الغربي: تحليل واستخلاص 157
الفصل الثالث: الدين وتفسيراته في التراث الفكري للمسلمين 165
المبحث الأول: الدِّين في المقاربة الفلسفية 173
المطلب الأول: الدين في تصوّر جابر بن حيان 175
المطلب الثاني: الدين في تصوّر الفارابي 178
المطلب الثالث: الدين في تصور ابن سينا 181
المطلب الرابع: الدين في تصور ابن رشد 185
المطلب الخامس: الدين في تصوّر السهروردي 188
المطلب السادس: الدين في تصور صدرالدين الشيرازي 190
المبحث الثاني: الدين في المقاربة الكلامية 195
المطلب الأول: الدين في تصوّر الباقلاني 198
المطلب الثاني: الدين في تصوّر المفيد 199
المطلب الثالث: الدين في تصور الهمذاني 201
المطلب الرابع: الدين في تصوّر الغزالي 204
المطلب الخامس: الدين في تصور الطوسي 207
المبحث الثالث: المقاربة العرفانية ـ الصوفية للدين 211
آراء حول التصوف والعرفان 212
المطلب الأول: الدين في تصوّر ابن عربي 216
المطلب الثاني: وحدة الأديان وابن عربي 220
المبحث الرابع: المقاربة التفسيرية للدين 225
المطلب الأول: تصوُّر جمال الدين الأفغاني للدين 228
المطلب الثاني: الدين في تصوّر محمد عبده 233
المطلب الثالث: الدين في تصوّر الطباطبائي 235
المطلب الرابع: مفهوم الصدر للدين 239
المبحث الخامس: قراءات عصرية ومتحرّرة للدين 243
المطلب الأول: أركون، قراءة حرّة إلى درجة التشرد والتسكع .. 245
المطلب الثاني: أبو زيد، نحو أنسنة الوحي 249

المطلب الثالث: سروش: الدين والتجربة الروحية والاجتماعية للنبي .. 252
الفصل الرابع: الأسطورة في ثقافة المسلمين 259
المبحث الأول: الأسطورة والنصوص الإسلامية 265
أولًا: الأسطورة والقرآن 268
ثانيًا: الأسطورة في الإسرائيليات 270
المبحث الثاني: الأسطورة في الثقافة الشعبية للعرب والمسلمين 275
المبحث الثالث: الأسطورة في المخيال الجمعي للعرب والمسلمين 281
الخاتمة 287
المصادر والمراجع 291
فهرس الأماكن 305
فهرس الأعلام 309
فهرس الكتب 325

المقدمة

إن «الدين» لا يزال يشكِّل مصدر الأفكار والمعتقدات الأساسية لدى الإنسان، وكل سعي بهدف الإقلال من شأنه وطرح بدائل أخرى، ـ إن نجح جزئيًّا ـ فإنّه يؤدي إلى بروز شبه أديان يقوم مقام الأديان. فإنَّ «تفكيك العصرية في قدرتها الفلسفية والسياسية على إنتاج مفاهيم بديلة للإنسان والعالم، يشكِّل تجذيرًا للتمدين»[1] باعتباره بديلًا للأديان السماوية.

كما أن جهود الأوساط المسيحية، وبخاصة البروتستانتية في دعم نظريات التمدين، من خلال برنامج إزالة الوهم عن «العهد الجديد» الذي وضعه «رودولف بولتمان» (1884 ـ 1976) وأفكار «ديتريتش بونهوفر» (1905 ـ 1945) حول المسيحية غير المتدينة، وتحليلات «هارفي كوكس» حول المدينة المدنية (1965) وغيرهم، الذين انطلقوا من مقولة مفادها: «إن العالم يتحرَّر يومًا بعد يوم من التصورات الدينية»، أثبتت فشلها، حيث نرى أنَّ عالمنا المعاصر، أكثر من كل يوم، هو عالم ديني، يسود فيه الدين ويتحكم في تصورات

---

(1) ويليم، جان ـ بول: **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة: بسمة بدران، مجد، بيروت، ط1، 1421هـ، 2001م، ص 163.

الناس وتصديقاتهم، كما أنه يساهم في صنع المواقف وتحديد الاتجاهات ونمط الحياة.

إن عملية سحب قطاعات واسعة من الثقافة المجتمعية من هيمنة سلطة المؤسسات والرموز الدينية، لم تمنع من إعادة استثمار «الدين» للكلام عن الهوية الجماعية في المجتمعات الإنسانية. إذ الدين يتمتع بقدرة طقوسية خارقة، ويساهم في صنع هويات ووسائل لتحديد المكانة بالنسبة إلى مجموعات أخرى في عالمنا المعاصر[1].

على أنَّ هذا الدور الأساس والهام للدين لا ينبغي أن يمنع من دراسة أمرين أساسيين: أولًا، الدراسة الموضوعية للدين وما للعقلية الأسطورية من دور كبير في صياغة الفكر الديني، وثانيًا، العناصر الخرافية المستمدة من قطاعات ذات صلة بالأديان التي تمثِّل خيبة أمل بالنسبة إلى عدد كبير من المتدينين الذين يعتبرون الدين رافدًا أساسيًّا ونبعًا صافيًا لحياتهم اليومية.

انطلاقًا من الأهمية التي يتمتع بها «الدين» في بناء العالم وتوجيه الإنسان وما له من وظائف، الأعم من وظائف المعنى (النظرة الكونية)، ووظائف الذاتية (من هو؟ وماذا يكون؟)، ووظائف بنائية (مجتمعية)، اخترت «الدين» بالنظر إلى البعد الأسطوري فيه موضوعًا لدراستي هذه، إيمانًا مني بأن الصراع حول «الدين» لم يلغ بعد. وأنَّه سلاح ذو حدين: فهو «خطر»

(1) ينظر: ويليم: (ن.م.)، ص 137 و 144.

و«خلاص» في وقت واحد، لأنه كما يملك إمكانية وقابلية للتدمير الرهيب فهو قادرٌ على البناء والحياة.

ولئلا يُساء فهم كلامي أضيف أن مكمن الخطر في الدين هو في فهمه السيىء، وتوظيفه الخاطئ وإلّا فإنَّ «الدين» من المفترض أن يكون مجمع «القيم» و«الفضائل» التي يدعو الإنسان دائمًا إلى «السمو» و«التعالي». ولذلك من الأهمية بمكان أن يكون لدينا إدراك نظري مقارن للدين واعتباراته.

منهج البحث

إن المنهج المعتمد في هذه الدراسة هو المنهج المقارن غير أن الطرق التي اتبعناها في تحليل التصورات، تتقاطع مع مناهج العلوم الاجتماعية، وعلم أصول الفقه ـ بنظرة فلسفية ـ سواء لجهة تحليل الخطاب، والمضمون، أو لتحديد سياق الدراسة وفرضياتها الأساسية، وبناها المعرفية، أو لجهة تحليل مسار البرهنة والبحث عن مسار المفهوم في سياقه الفكري والديني. غير أنه لا يتطابق تمامًا مع أي من تلك المناهج.

والأمر الأساسي الآخر الذي تمّ تكريسه في هذه الدراسة هو النظرة التاريخية إلى المفاهيم إذعانًا منا بأن اللغة ظاهرة اجتماعية، والمفاهيم التي تتكون في نظام لغوي معين تتأثر بالعوامل التاريخية المرافقة لها والمتزامنة معها.

المصادر والمراجع

حاولنا ـ قدر الإمكان ـ أن نتناول الوثائق الأساسية المتعلقة بتصورات الدين والأسطورة في الفكر الغربي، والفكر الإسلامي، بنظرة تاريخية. من هنا، كان همّنا الأساسي أن نرجع

إلى المصادر الأساسية للمعلومة، وإذا لم يتوفر لدينا المصدر الأساس رجعنا إلى أقرب المراجع التي تعبِّر عن الفكرة.

وأمّا فصول الكتاب وأبحاثه فقد رتبتها في مقدمة، وتمهيد، وفصول أربعة، وخاتمة. لقد اشتمل التمهيد على توطئة منهجية تتناول تعريف المفهوم وصور استخداماته المعاصرة.

ويتكفل الفصل الأول دراسة الأسطورة في الثقافة الغربية، وذلك أيضًا من خلال مباحث ثلاثة، يتناول المبحث الأول دراسة الأسطورة في النظرة الفلسفية. كما يتضمن المبحث الثاني دراسة الأسطورة في المقاربة الأنثروبولوجية، وأما المبحث الثالث فيعالج الأسطورة انطلاقًا من المقاربة السيكولوجية.

وأما الفصل الثاني فيتكفل معالجة أفهوم الدين ودلالاته وتداعياته في المنظومة الثقافية الغربية، وذلك من خلال مباحث أربعة، يتناول المبحث الأول أفهوم الدين على ضوء عقلانيات قروسطية. كما يشتمل المبحث الثاني على بيان أفهوم الدين على ضوء عقلانيات عصر النهضة، وأما المبحث الثالث والمبحث الرابع فيتناولان دراسة الدين انطلاقًا من التصور السائد في عصر الحداثة وما بعد الحداثة.

وأما الفصل الثالث من الكتاب فيعالج أفهوم الدين وتفسيراته المختلفة في التراث الفكري للمسلمين، وذلك من خلال مقاربات فلسفية، وكلامية، وعرفانية وتفسيرية ضمن مباحث أربعة. وأمّا الفصل الرابع والأخير فيختص ببيان الأسطورة في الفكر الإسلامي، كما تتضمن الخاتمة استخلاصًا

سريعًا لأهم أفكار الكتاب وتوصيات عدة بخصوص تطوير وتعميق الدراسة في المستقبل.

وأخيرًا ينبغي الإشارة إلى أن الدراسة تمّ إنجازها أساسًا في بيروت خلال عام 2003 وأضيفت تعديلات طفيفة عليها، وضمنت توطئة للموضوع وهي بمثابة تمهيد للفصل الأول من الكتاب. أرى من واجبي أن أخصَّ بالشكر كل من كان له الفضل في إنجاز وإكمال هذه الدراسة، من الأخوة الباحثين الذين قرؤوا النص وأبدوا ملاحظات قيمة لناحية إغناء الموضوعات، أم الذين اكتفوا بالتنويه بالفكرة واعتبروها مهمة للدراسة والبحث، ولا يفوتني أن أشكر زوجتي على صبرها وتحملها؛ إلى هؤلاء جميعًا أقدم أعمق الامتنان، وأنا مسؤولٌ عن كل خطإٍ وتقصير.

محمد مصطفوي

استوكهولم، السويد

2013 ـ 05 ـ 10

الفصل الأول

الأسطورة في الثقافة الغربية والدراسات المعاصرة

توطئة منهجية

■ ما هي الأسطورة؟ وما هو دورها في صياغة الفكر والنظر؟ وما هي صلتها في فهم الدين والرموز الدينية؟

الأسطورة واحدة الأساطير، وهي لغة ما سطَّره الأولون، والأساطير هي الأباطيل، وأحاديث لا نظام لها. ومن هنا يقال للرجل إذا أخطأ: أسطر فلان اليومَ، والإسطار هو الإخطاء[1].

وأما الأسطورة في اللغات الأوروبية فهي *مشتقة من أصل يوناني وتعني* الشفهية[2]، أو الكلمة المنظومة[3]. ومن ثم استعملت في الحكايات التي تروي أفعال الآلهة أو مغامرات الأسلاف البطولية[4]. أو هي حكاية تضطلع فيها الآلهة (بأوسع معاني الكلمة) بدور أو عدة أدوار رئيسية[5].

---

(1) ابن منظور: **لسان العرب**، ج4، مادة سطر، ص 393.

(2) ضميران، محمد: **العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة** (بالفارسية)، هرمس، طهران، ط1، 2000، ص 2.

(3) إبراهيم، د. نبيلة: **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.

(4) **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص 67.

(5) ورد في: Kreapper, A. H.: **La Genese des mythes**, p. 15. نقلًا عن: شُلُحد، يوسف: **بنى المقدس عند العرب**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 79.

وأما الأسطورة في الاصطلاح فلها معانٍ عدة:

لقد أورد «لالاند» معاني أربعة للأسطورة في سياقات مختلفة، حيث تطلق ويُراد منها[1]:

أ ـ **حكايات خرافية:** وهي حكايات شعبية المنشأ لا تعتمد على التروّي والتمعُّن وتمثّل فيها قوى الطبيعة في صور كائنات شخصية، ويكون لأفعالها أو مغامراتها معنى رمزي. مثل: الأساطير الشمسية، أساطير الربيع، أسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الفردوس المفقود.

ب ـ **أسلوب وطريقة عرض لمذهب أو فكرة:** وذلك بالاستعانة من الخيال والمخيّلة ولغة الشعر والرواية، مثل: أسطورة الكهف لأفلاطون.

ج ـ **خَيلَةُ مستقبل التي تعبِّر عن مشاعر جماعة لوقوع الفعل:** أي الفكرة المبتكرة من قبل «جورج سوريل» مثل: الأساطير البطولية، وأسطورة الإضراب العام.

د ـ **عقلية تتحدَّر منها الأسطورة بالمعنى الوارد في الفقرة** «أ»: حكايات خرافية.

والذهنية الأسطورية ـ حسب الباحثين الغربيين ـ هي سابقة على الذهنية الفلسفية وهي بدورها تسبق الذهنية العلمية المعاصرة[2]. كما هو الحال في «قانون المراحل

---

(1) ينظر: لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، ج2، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1، 1996، ص 850 ـ 851.

(2) يراجع: ضميران: (ن.م.)، ص 2 ـ 4.

الثلاث» لكونت حيث قسَّم مراحل الفكر البشري إلى أقسام ثلاثة[1]:

المرحلة الأولى: «المرحلة اللاهوتية»: «والتي قسمها بدورها إلى ثلاث مراحل فرعية: المرحلة الفيتشية، والمرحلة الوثنية، والمرحلة الموحدة.

المرحلة الثانية: «المرحلة الميتافيزيقية»؛ المرحلة الثالثة: المرحلة الوضعية. ومثّله «دستوت دي تراسي» (1754 ـ 1836) حيث يورد في كتابه: «عناصر الأيديولوجيا» (1801)، قائلًا: «إن اللاهوت هو فلسفة طفولة العالم، وقد آن الأوان ليخلي مكانه لفلسفة سن الرشد، إن مثله مثل الطبيعيات الرديئة والميتافيزيقية الرديئة للدين اللتين رأتا النور معه في أزمنة الجهالة، بينما تقوم الفلسفة الأخرى على أساس الملاحظة والتجربة»[2].

صور النظر إلى الأسطورة

ولا شك بأن الأسطورة لعبت ولا يزال تلعب دورًا مهمًّا في صياغة الفكر وإدارة الحياة العملية للإنسان، وذلك من خلال الإجابة على أسئلة تتعلق بالكون (الكوسمولوجيا)، ما فوق الطبيعة (الميتافيزيقا)، المجتمع وعالم النفس. ومن هنا

---

(1) ينظر: بيغي، بريل: **فلسفة أوغست كونت**، ترجمة: محمود قاسم، وبدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة1952،، ص 34 ـ 35.

(2) ورد في: شينار: جفرسون والأيديولوجيين (1925)، ص 239، نقلًا عن: يونس، د. هشام: **آليات العلمنة وبتر الذات الإنسانية** (رسالة دكتوراه)، من جامعة بيروت العربية، في سنة 2002، (غير مطبوعة)، ص 81.

وبحسب «هولس»[1] يمكن النظر إلى الأسطورة من زوايا مختلفة تتلخص في الصور التالية:

1 ـ النظرة الأثرية:

تعود هذه النظرة إلى الأسطورة إلى الفضول المعرفي الطبيعي لدى الإنسان في فهم حال السابقين والشعوب الأخرى: كيف عاشوا؟ كيف واجهوا التساؤلات الأساسية في حياتهم؟ وكيف وفّقوا بين المعطيات المعرفية المتوفرة لديهم وتحديات الواقع والمستقبل التي كانت تواجههم؟

2 ـ النظرة الاجتماعية:

النظرة الاجتماعية ترى الأسطورة مستودعًا للقيم الاجتماعية والثقافية. وفي الحقيقة فإن القيم الاجتماعية بطابعها الأسطوري تتركز على الثقافة المنشودة والآمال التي كان يعيشها الناس في القديم، كما أنها تتمحور حول الأخطاء التصورية والتصديقية المحتملة للغابرين. كما أن الدراسات المتأخرة الناجزة حول الموضوع تسعى لبيان الاختلاف الذي يلاحظ بين المجتمعات البشرية في كيفية معالجة الأسئلة الأربعة التي تمّت الإشارة إليها للتو.

3 ـ النظرة التاريخية:

ترى هذه النظرة في الأسطورة آلهة وأبطالًا لعبوا أدوارًا

(1) ينظر: James, Hollis: **The Place of Myth in Modern Life**, Inner City Books, Toronto, Canada 1995, Swedish translation: Erik, Nisser: (**Myten i våra liv**), Solna, Sweden, 2004. pp. 15-22.

أساسية وشهدوا على واقع حال البشرية في الماضي العريق. كيف صنع الآلهة والأبطال المواقف العظام؟ وكيف تفاعل الناس مع أدوارهم ومواقفهم؟ وما هي صورة تلك الأفعال ومفاعيلها النفسية والروحية والواقعية على مسيرة الإنسان؟

4 ـ النظرة المعرفية:

هناك من يرى في الأسطورة قراءة مغلوطة عن مسيرة الانتصار المعرفي المبكر للبشرية. وهؤلاء ينسون أو يتناسون بأن الموضوع المعرفي في الماضي والحاضر وفي كل الأحوال هو في المحصلة النهائية أمر مليء بالأسرار ومحاط بالألغاز!

5 ـ النظرة الأنثروبولوجية:

إن العالم الأنثروبولوجي يبحث عن المصادر المرحلية لتوليد الثقافة في المجتمع. وهنا تمنح سلالة الطقوس الدينية وتقاليد العبادة في المجتمعات القديمة نماذج غنية بالأفكار للتبصر في صور نظرة الإنسان إلى الأسرار الكامنة في الكون والأمور الغامضة في الحياة.

6 ـ النظرة التاريخ ـ لغوية (اللغويات التاريخية):

إن دراسة جذور الكلمة، المفهوم والميثولوجيا من شأنها أن تعطي فهمًا أوسع لفحوى جهود الإنسان في التعبير عن أمور غير موصوفة والتي اتّصفت بالغموض والأسرار. وكمثال على ذلك فإنه من المهم التأمل في المفهوم العميق الذي تمنحنا النسخة العبرية للميثولوجيا حينما نعلم أن لفظة «آدم» تعني «من الأرض» وأن لفظة «حواء» تعني «الحي» (من الحياة). أو أن لفظة «تراجيديا» في جذرها تعني «صوت

المعز». ماذا تقول لنا تلك المجازات عن صلة الإنسان بالطبيعة وبالآلهة؟ وهل بإمكانها أن تعطينا مزيدًا من الوعي نظرًا إلى تجاربنا الشخصية في الحياة؟

7 ـ النظرة السيكولوجية (النفسية):

لقد ادعى «كانط» قبل أكثر من مئتي عام أنه ليس بإمكاننا معرفة العالم أو أي شيء في نفسه من دون أن ندخلها في دائرة تجربتنا الشخصية. وقد ذهب «يونغ» أبعد من ذلك حينما اعتبر أن الحقيقة التي تدخل ضمن تجربة الإنسان في دائرة حياته الشخصية هي البعد النفسي من التجربة لا غير. وتاليًا يمكن القول بأن الجانب النفسي في الإنسان هو مالك التركيبات العقلية والمادية في جميع أبعادهما في الحياة.

8 ـ النظرة التمثلية:

تهدف هذه النظرة بحسب «يونغ» إلى بيان الدوافع الكامنة خلف الأسطورة التي تخرج من اللاوعي الجماعي وتتجلى بشكل رموز. ومن هذا المنظار فإن «الأسطورة» تعبر عن أعمق أنماط الوظائف النفسية التي تحدّد نظرتنا إلى أنفسنا والعالم، وتتمثل جذور الروح في الإنسان. ويظهر الفكر الأسطوري في أحلامنا وآمالنا الكبيرة بمثابة الآلهة والأبطال وقوى الخير والشر ويساهم في تحديد الموقف بشكله الواعي أو اللاشعوري تجاه كثير من القضايا التي تتصل بالإنسان في الماضي والحاضر والمستقبل.

9 ـ النظرة الظاهراتية:

الأساطير هي الصور المبالغ فيها عن الحقيقة التي يمكن

للإنسان الوصول إليها، فيما عدا الطريقة والمنهج الذي يختاره الشخص. هؤلاء يلعبون أدوارهم فوق أو تحت الخطة الأساسية لإدراك الحقيقة. إن المنهج الأسطوري في تبيين الحقيقة يقوم بالتعريف ويسعى للإحاطة بتلك التجربة التي ينشدها غير أنه لا يستطيع أن يطور فهمنا، كما أنه ليس بمقدوره أن يقدم لنا إدراكًا نقديًّا عن الحقيقة التي ينوي الوصول إليها بالنظر إلى المعطيات الواقعية التي ينشدها.

10 ـ النظرة الرمزية:

من جانب آخر يمكن النظر إلى «الأسطورة» باعتبارها نوعًا من التعبير الرمزي عن أساسيات تجارب الحياة البشرية. وما يمكن التطرق إليه أنه لا يستنفد الفهم المبتكر من خلال التعبير التصويري، بل يزيد المرء شعورًا بوضوح الرؤية. وفي الحقيقة فإن الصور الأسطورية تقربنا أكثر إلى الغموض.

وبحسب تعبير «هولس» فإن الأسطورة تأخذنا إلى حافة الحياة والموت، الحب والكراهية، إلى أعماق لا يسبر غوره إلا من خلال الآلهة أي الغموض المطبق، تلك المساحة التي يزل فيها اللسان وتصعق من هولها الأفكار وتذهب في ذهول التأمل المطلق!!

وانطلاقًا من التوظيف الأيديولوجي للأسطورة وعناصرها في دراسة الدين واعتباراته في الغرب نجد أن الدين والأسطورة هما صنوان متلازمان في الفكر الغربي السائد. ويعبّر عن هذا التوجه الأيديولوجي الغربي «خليل أحمد خليل» حينما يلاحظ «أن الأسطورة، والفلسفة، والسحر والدين كانت تتداخل

جميعها لتشكّل مجتمعة أو متصارعة، نمطًا معينًا من التفكير أو الذهنية، غالبًا ما أطلق عليها اسم الذهنية»[1].

ويعبّر عن هذا التوجه ـ وهو منتج خبرة غربية أساسًا ـ بشكل أكثر دقة وصراحة «فراس السواح» إذ يشرح صلة الدين بالأسطورة بقوله: «تنشأ الأسطورة، إذن، عن المعتقد الديني وتكون بمثابة امتداد طبيعي له. فهي تعمل على توضيحه وإغنائه، وتثبّته في صيغ تساعد على حفظه وعلى تداوله بين الأجيال. كما أنها تزوده بذلك الجانب الخيالي الذي يشدُّه إلى العواطف والانفعالات الإنسانية. ومن ناحية أخرى، فإن الأسطورة تعمل على تزويد فكرة الألوهية بألوان وظلال حية، لأنها ترسم للآلهة صورها التي يتخيلها الناس، وتعطيها أسماءها وصفاتها وألقابها، وتكتب لها سيرتها الذاتية وتاريخ حياتها، وتحدّد صلاحياتها وعلاقات بعضها ببعض. وبما أن الخبرة الدينية ليست في أساسها خبرة عقلية، بل انفعالية، فإنها لا تتطلب بطبيعتها البرهان ولا تتطلع إليه، وإنما تتطلب معادلًا موضوعيًّا يُمَوْضِعها في الخارج ويسبغ عليها مشروعية ومعقولية، وذلك من خلال ميثولوجيا تجعل التجربة الدينية مشتركة مع الآخرين ما دامت محافظة على طاقتها الإيحائية العالية. وهنا تعمد الأسطورة إلى استنفاد القوى السحرية للغة، إلى أبعد حدّ ممكن، من أجل مَوْضَعَة خبرة كلانية بالقدسي لا تنفع في توصيلها مفردات اللغة المستمدة من التجربة اليومية. وهذا ما يفسر لنا لماذا لم يعمد كهان الديانات القديمة

(1) خليل، خليل أحمد: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986، ص 17.

وأصحاب الرسالات الدينية عبر التاريخ إلى مخاطبة الناس بصيغ البرهان بل بصيغة البيان. إن الاستماع إلى بضع آيات من أي كتاب مقدس (وليكن *التاو* الصيني أو *الأوبانيشاد* الهندي أو *الزندافيستا* الزرادشتي أو *المزامير* التوراتية أو الإنجيل أو القرآن الكريم) تغني المؤمن عن قراءة مئات الصفحات التي تخاطب عقله بالمنطق والبرهان. ذلك أن مثل هذه الآيات هي صيغ رمزية غير خاضعة للنفي أو الإثبات بالتقصي العلمي أو التحليل الفلسفي، شأنها في ذلك شأن الخبرة الداخلية التي نشأت عنها. من هنا تأتي تلك المناعة التي أظهرها الدين حتى الآن أمام النقد الفلسفي والعلمي، واستمراره فاعلًا ومؤثرًا في الحضارة الإنسانية رغم لامعقولية تعبيراته الرمزية»[1].

على أن هذا التصّور ليس هو التصور الوحيد الذي يحكم الثقافة الغربية، بل شهد الفكر الغربي ظهور تصورات مختلفة حول الأسطورة انطلاقًا من اعتبارين أساسيين:

أ ـ تاريخية الأفهوم. ب ـ الوسائط والأدوات المعرفية المختلفة لمقاربة الأفهوم.

والحقيقة كما يعبّر عنها «بول ريكور»[2] أنّ الأسطورة مهيَّأة لتقييمين متقابلين، وكأنما للعقل «غرضان» متضادان يتواجهان داخلها. فالعقل من ناحية يدين الأسطورة، يقصيها ويطاردها، ويتخذ موقفًا سلبيًّا منها إلى درجة نفي وسلب

---

(1) السواح، فراس: **الأسطورة المصطلح والوظيفة** (مقال)، موقع معابر الالكتروني.

(2) يراجع: بول ريكور: **الأسطورة: التأويل الفلسفي** (مقال)، ترجمة: علي المخلبي.

الحقيقة عنها بالمطلق، ومن ناحية أخرى يتوسل إليها لتبيين الحقائق والكشف عن الأسرار الدفينة في الماضي، وما يستجد في المستقبل، ولا يرى بدًّا منها في معرفة تفسير الكثير من الحقائق في الماضي.

وسوف نقوم بشرح موجز لبعض النظريات والتصورات السائدة في الفكر الغربي حول الأسطورة ومدى تأثيرها على فهم الدين والاعتبارات الدينية، ولكن ضمن الإطارات الثلاثة التالية:

أولًا ـ المقاربة الفلسفية؛

ثانيًا ـ المقاربة الأنثربولوجية؛

ثالثًا ـ المقاربة البنيوية.

ومن هنا نبحث عن كل هذه المقاربات آخذًا بعين الاعتبار التصور العام الذي قدمناه للتو عن الأسطورة في إطلاقاتها المختلفة. وفي العموم حينما نطلق الأسطورة في دراستنا هذه ـ ولا نقيدها ضمن تصور معين ـ نقصد تلك الذهنية التي لا تتأطر في إطار فكري أو نظري محكم، وإنما تتمدد أو تتلون بحسب الوقائع والأحداث بحيث يخرج التصور والتصديق من دائرة العقل والمنطق ويأخذ صورًا من الغلو والمبالغة التي لا يمكن ضبطهما في دائرة الفكر النقدي الممنهج. وتاليًا فإن الفكر الأسطوري يصبح كل فكر يخرج عن دائرة الضبط المنهجي، إنه فكر وتصور وتصديق ومعالجة وحكم وتقييم وكل شيء غير أنه ينفلت عن النقد ولا ينسجم مع التصور النقدي والممنهج لقضايا الإنسان والحياة في الماضي والحاضر والمستقبل.

المبحث الأول:

الأسطورة في النظرة الفلسفية

إن المقاربة الفلسفية لأفهوم الأسطورة تعتمد على اعتبارين أساسيين:

أولًا: الاعتبار الأنطولوجي، حيث يرى أصحاب النظرة الفلسفية صلة قربى بين الأسطورة والوجود، ويعتبرون أن الأسطورة هي لغة التعبير عن الوجود تعبيرًا مجازيًّا أو رمزيًّا.

ثانيًا: النظرة الشمولية، تعتمد النظرة الفلسفية على التفسير الشامل للكون والحياة وقضاياهما، ومن هنا فإن الأسطورة ينظر إليها باعتبارها تجسيدًا لهذا البعد الكلياني والشمولي إلى الكون والحياة. وفيما يلي توضيح لتصور بعض أصحاب هذا الاتجاه:

المطلب الأول: أفلاطون والفكر الأسطوري

يُعدُّ أفلاطون (429 ـ 347 ق.م.)، من رواد الفلسفة الكلاسيكية اليونانية. وتشكّل محاوراته ومساعيه النظرية أولى المساهمات الفلسفية لفهم الإنسان والكون[1]. وقد اشتملت

---

(1) انظر: **محاورات أفلاطون**، لا سيّما «تيماوس»، حيث ينظّر فيها لعالم =

تصوراته على مجموعة هامة من الأساطير اليونانية. بل إن أفكاره توليفة من العقلانية والعرفان، والمنطق والأسطورة[1]، وهنا تكمن صعوبة فهم النظريات التي يطرحها.

كان أفلاطون يملك مخيالًا واسعًا وبحسب البعض فإن «الخيال الأفلاطوني» ليس خيالًا تشبيهيًّا وحسب، وإنما هو خيال روائي كذلك، هو خيال «صانع» للأسطورة. وتحتل «الأسطورة» مكانًا مهمًّا وأساسيًّا في محاورات أفلاطون حتى لقد خصص بعض الباحثين لها دراسات مفصلة ومؤلفات بكاملها. وقد اختلف المفسرون حول مغزى استخدام أفلاطون للأسطورة وحول مقاصده منها، وقد أراد بعضهم أن يؤكد على سمة «اللعب» التي يتحدث عنها أفلاطون نفسه بصدد قيمة أساطيره، ولكن ليس معنى هذه الإشارة أن الأساطير الأفلاطونية ليست لها من قيمة معرفية في نظر أفلاطون، بل هي تعني فقط أنه ليست لها قيمة يقين البراهين العقلية. ولذلك فإنه كما يعبّر البعض بأن الحق أنه يمكن أن نقول إن أساطير أفلاطون هي امتداد للعقل بوسائل أخرى، وسائل الحكاية والخيال، وبصفة عامة فإن الأسطورة تحلّ محل العرض البرهان. وهدف الأساطير الأفلاطونية ليس التفسير، وإنما هو التقريب، ليس هو اليقين بل الممكن، وفي كلمة واحدة: هي لا تبرهن، إنما هي تصور الحقيقة وتقرّبها إلى ذهن المخاطب.

= المثل. **محاورات أفلاطون** (438 ق. م - 347 ق. م) الكاملة في خمسة أجزاء مضمومة في مجلد واحد مع ملحق لآدم فوكس كبير الأساقفة بعنوان «**أفلاطون والديانات السماوية**».

(1) انظر: ضميران: (م.ن)، ص 135.

يتناول «أفلاطون» الأساطير اليونانية القديمة مثل «بروميثيوس» و«إروس» نقلًا عن «بروثاغوراس» وغيره من السفسطائيين، ويقوم بتحليلها. ومن ذلك ما يورده في محاروته: «المائدة» حول الحبّ، حيث يذكر «قصة الخلق» وينقل عن «أريستودموس» قائلًا: «إنَّ «إروس» هو الإله الكبير الذي يعبده الناس والآلهة لا سيّما الآلهة القدامى»[1]. كما ينقل عن «هوسيود» قوله: «كان الوجود في البداية غير منتظم، ومن ثم تسطحت الأرض، ووجد فيها الحبّ»[2]. و«حينما نظر خالق الكون إلى خلقه ورأى أن الحياة تدبّ فيه، مثله مثل الآلهة التي تتصف بالحياة الأبدية فرح بذلك»[3]. كما يضيف: «إن الله صنع العالم ببث النظام (المُثل) في الفوضى (المادة)»[4].

وكما يبدو فإن «أفلاطون» يستخدم الأسطورة ويوظفها لأغراض فلسفية، سواء أكان يعتقد بمضامينها أم لا. ويظهر بوضوح الاستعانة من الأسطورة فيما أورده من المقاربة لمفهوم «الروح» قائلًا: «إنها تركيبة من الإنسان والأسد ووحش ذات رؤوس عدة التي تلتحم حولها أجساد حيوانات أهلية ووحشية»[5]. وفي بيان أقسام الروح ومراتبها التسعة[6]، يقوم

---

(1) ورد في المائدة، الفقرة 179. انظر:
The Collected Dialogues of Plato, New York, Bollinger Foundation, 1961.

(2) المصدر نفسه.

(3) ورد في: **تيماوس**، الفقرة 37، (ن.م.).

(4) ورد في: **تيماوس**، الفقرة 52.

(5) ورد في: **الجمهورية**، الفقرة 588.

(6) ورد في: **فايدورس**، الفقرة 248، (ن.م.).

بنفس الجهد الفلسفي المعقد منطلقًا من توظيف الأسطورة وأبعادها العملية في تفسير الحقائق المتصورة.

ومن النماذج الواضحة للأسطورة التبيينية لدى «أفلاطون» هي أسطورة «الكهف»، وبحسب هذه الأسطورة فالبشر يشبهون سجناء مقيدين في كهف، مديرين ظهورهم للمدخل، وهم يتأملون على الحائط المقابل لمدخل الكهف ظلالًا لكائنات تغدو وتروح وراء الحائط وهي تحمل تماثيل وأشياء مختلفة.

أما الوقائع الحقيقية فهي خارج الكهف جلية تحت ضوء الشمس وترمز لعالم المثل أو الأفكار والماهيات وتمثل الشمس فكرة الأفكار أو مثال المثل، الفكرة الأكثر أهمية، أي إنها تمثل فكرة الخير، أما الكهف أو السجن فهو عالمنا المرئي والمتغير أي عالم الوهم الذي نعيشه بعيدًا عن الحقيقة.

ومن منظور أفلاطون فإنَّ الأسطورة هي وسيلة لتقريب القضايا المعرفية وبناء المفاهيم وترتيب صورة الوجود. وكأنه لا يمكن مقاربة الوجود إلّا من خلال الأسطورة ومداليلها الرمزية وقدرتها الخارقة على استحضار المعاني المتعالية التي لا يمكن مقاربتها بلغة أخرى غير لغة الأسطورة. وعليه فإن الأسطورة هي الأداة الفضلى لفهم الحقيقة ومداليلها من وجهة نظر أفلاطون، بغض النظر عن مدى صحة التعبير في نفسه وما له من مصداقية في عالم الحقيقة دون عالم المثال الذي يجول ويصول فيه أفلاطون عبر الاستعانة بالأسطورة وقدراتها التعبيرية والتأثيرية على المخاطب.

المطلب الثاني: الأسطورة في تصوّر هيغل

يتصّل تصوّر هيغل (1770 ـ 1831) لمفهوم «الأسطورة» باعتبارين هما: المعرفة والدين. وفيما يلي شرح موجز لهذين الاعتبارين من منظور هيغل وبيان صلتهما بالأسطورة.

أولًا: المعرفة والأسطورة

يعتبر «هيغل» بخلاف «كانط» أن المعرفة نتيجة جدلية الإنسان والتاريخ[1]. وعليه فإن التاريخ من مكونات المعرفة، وليست المعرفة وليدة الأذهان المختلفة فقط، كما يقول «كانط».

يرى «هيغل» في «فينومينولوجيا الروح» أن الوعي الأسطوري هو نمط من تشكّل الروح وصيرورتها الواقعية. كما يعتبر أن المعرفة هي التحقق الفعلي للروح[2]. إن المنطق الجدلي الذي يقول به «هيغل» لا يقول: (أ) ليست (أ)، فذلك محال. ولكن إن كانت (أ) تتطابق مع حقيقة، إلّا إذا كانت قضية بينة بلا معنى، فإنّ (أ) تملك في ذاتها صيرورة أبعد منها: (أ) هي (أ) ولكن أيضًا أكثر من (أ)»[3].

---

(1) انظر: Plamentaz, John Petrov: **Ideology**.: عن الترجمة الفارسية: عزت الله فولادوند، انتشارات علمي وفرهنكي، طهران، 1373 هـ.ش.، 1995م، ص 31.

(2) انظر: Hegel, W.F: **The Phenomenology of Mind**, translated and noted by: J.B. Baillie, G. Allen and Unwin Ltd. Seventh impression 1966.

(3) غراويتز، مادلين: **مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: سام عمار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص 21.

إن «المعرفة» في مرحلتها الأولى حسيّة بحسب «هيغل». يشرح «كاسيرر» وجهة نظر «هيغل» بهذا الخصوص قائلًا: «إن هيغل يحدّد الصلة بين العلم والوعي الحسيين التي تصلح بدورها لتبيين صلة المعرفة بالوعي الأسطوري ـ أيضًا ـ. وذلك بسبب أن المبدأ الذي ينطلق منه العلم ويبدأ حركته لا يقع في نطاق الحسّ، وإنّما يقع في نطاق الشهود الأسطوري، باعتبار أن الوعي الحسّي أي «محتوى الإدراك» قابل للتجزئة إلى مكوناته الإدراكية كاللون والصوت وغيرهما. وهذه التجزئة والتحليل حاصل الانتزاع والتجريد، أي إنه نتيجة العمل التنظيري على معطى الواقع. وأمّا قبل أن يبلغ الوعي مرحلة الانتزاع والتجريد كان يقيم في عالم الأسطورة حيث السيطرة للقوى المجهولة والأسطورية، في عالم «الأشباه» و«الآلهة» بدل عالم «الأشياء» و«خصائصها»[1].

من هنا، فإن «هيغل» يقدم تصوّرًا ديناميكيًّا تراتبيًّا من المثل نحو التصور. والأسطورة في هذا التصور هي فكرة دينامية تطمح لتجاوز نفسها في التصور[2].

ما يريد «هيغل» في «فينومينولوجيا الروح» بيانه هو: «أنَّ الهدف من صيرورة الروح أن لا يقتصر في إدراك حقيقة المعنى

---

(1) ورد في:

Cassirer, Ernest, **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. 2, «Mythical Thought». Translated by Ralph Manheim, Yale University Pres. 1955.

نقلًا عن الترجمة الفارسية: يد الله موقن: **فلسفة صورتهاى سمبليك**، ج2، أنديشه اسطوره اي، هرمس، طهران، 2000، ص 36.

(2) انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية** (م.س.)، ص 69.

على أنها أمر مادي بحت. بل ينبغي الالتفات أيضًا، وبنفس الدرجة إلى كونها أمرًا ذاتيًا. من هنا، فإنّ القضايا التي تنطلق من «فلسفة المعرفة الأسطورية» على صلة مباشرة بقضايا فلسفة ومنطق المعرفة البحتة»[1].

وعليه فإن البناء الأسطوري أو العقلية الأسطورية هي من مكونات الإدراك الإنساني الذي لا ينفك عن المعرفة والوعي في عالم الممارسة والواقع.

ثانيًا: الدين والأسطورة

إن «الوحي» بحسب «هيغل» هو «بمثابة انكشاف الأمر المطلق»[2]. والمطلق الذي تارة يتبلور لدى هيغل بشكل «العقل» وأخرى بشكل «الدين» في صيرورة دائمة، ومفهوم تاريخي يحصل التقدم فيه بواسطة الحذف والتجاوز. والصورة الأولى للدين حسب «هيغل» هي «السحر»: «إن الصورة الأولى للدين التي نسميها بالسحر هي عبارة عن الأمر الروحي الذي يملك سلطة على الطبيعة، غير أن هذا الأمر الروحي لم يبلغ مرتبة الروح، أي الصورة الكاملة بل لا يزال أمرًا جزئيًا ومؤقتًا. إن الإنسان ـ في مرحلة السحر ـ يرى نفسه مسيطرًا على الطبيعة، وإن كانت السلطة ـ هذه ـ خيالًا محضًا[...] على أن هذه السلطة ـ بشكل عام ـ سلطة

---

(1) كاسيرر: (م.ن)، ص 76.

(2) انظر:

Galloway, Allan, D., **Wolfhart Pannenberg, Contemporary Religion Thinker Series**, London, 1973.

مباشرة على الطبيعة، ولا يمكن أن نقيسها بالسلطة غير المباشرة على الطبيعة بواسطة الوسائل والآلات»[1].

وقد نستوحي من خلال بعض نصوص «بانن برك»[2] أن «هيغل» الذي كان يعتبر «المسيحية» الصورة الأخيرة وغير النهائية للدين[3]، قد اقتبس جدليته المعتمدة على ثلاثية: النظرية، ونقيضها والمركب، من الثالوث المسيحي. كما استوحى التناقض من ثلاثيته - أيضًا - انطلاقًا من الفكر المسيحي بخصوص الأب، والابن، وروح القدس.

وعليه يظهر أن الأسطورة من وجهة نظر «هيغل» هي حقيقة، لا مفرّ منها، وهي تعبير عن مرحلة تاريخية وواقعية من الفهم المترابط والمتواصل للحقيقة، ولها صلة بالزمان والمكان ومدى قدرة الإنسان على صور التعاطي مع المفاهيم والاعتبارات المركبة والمعقدة.

المطلب الثالث: الفكر الأسطوري في تصوّر شيلينغ

يعتبر «فردريك ولهلهم شيلينغ» (1775 - 1854) أحد

---

(1) ورد في:
Hegel, **vorlesungen uber die philosophie der Religion**, Teil II, Absche, I Die Naturreligion Samtlich Werke XI 283 if.
نقلًا عن كاسيرر: (ن.م.)، ص223.

(2) انظر:
Pannenberg, W: **Jesus-God and Man**, S.C.M., London, 1968, pp. 182-183.

(3) انظر:
Tillich, Paul: **The Future of Religion**, edited by Jerald C. Brauer. New York. Happer and Row, 1966.

كبار المثاليين الألمان مثله مثل «هيغل» و«فيخته» وصاحب فلسفة «الأسطورة». وفي نظام المثالية المتعالية التي يعتبر «شيلينغ» أحد أقطابها، يعتبر «الوعي الذاتي» المبدأ الأعلى في المعرفة. فهو ينتج نفسه ولكنه يشكّل أيضًا وبإنتاج لا واعٍ عالم الموضوعات. يقول «شيلينغ»: «على الطبيعة أن تكون الروح المرئي، وعلى الروح أن تكون الطبيعة غير المرئية، هنا إذًا وفي التماهي المطلق بين الروح فينا والطبيعة خارجنا، يجب أن نحلّ مسألة إمكانية طبيعة خارجة عنا»[1].

لقد أصدر عام 1804م كتاب «الفلسفة والدين» كما صدر بعد وفاته كتابان هما «فلسفة الوحي» و«فلسفة الميثولوجيا» مضافًا إلى كتاب حول «طبيعة الحرية الإنسانية» التي نشره في عام 1809م.

انطلق «شيلينغ» في مساهمته حول الأسطورة من الإجابة على فكرة طرحها «هولدرلين»[2]، ودعا فيها إلى توحيد اتجاهين أساسيين في الفكر البشري أي «الاتجاه التوحيدي للعقل» و«الاتجاه التعددي (التكثّري) للخيال» من خلال إيجاد حقل معرفي يتولى دراسة المعرفة الأسطورية للعقل.

لقد أعاد «شيلينغ» طرح أسئلة «كانط» ـ حول مصادر الأحكام في العلم، والأخلاق، والجمال ـ في مجال الأسطورة والوعي الأسطوري، ونفى ـ في فلسفة المعرفة

---

(1) نقلًا عن: كونزمان ورفيقيه: كونزمان، بيتر: **الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001، ص 151.

(2) راجع:

Holderlin: **Idea und Gestalt**, (2 Aufl Berlin, 1924), s. 115. Ff.

الأسطورية، وفي نطاق فلسفة اللغة مثله مثل «هردر» ـ كل صور التمثيل والاستعارة، وطرح بديلًا لها وهو النظام والتفسير الرمزيين[1].

يعتبر «شيلينغ» الأسطورة بمثابة الصور الذاتية للروح الإنساني، التي ينبغي التعرّف عليها من الداخل أي انطلاقًا من تشكّل المعنى للأسطورة. وهي نقطة الالتقاء بين «شيلينغ» و«هيغل» كما سبق معنا.

ينفي «شيلينغ» التفسيرين الرائجين للأسطورة: التفسير الأهروديسي[2]، الذي يعتبر الأسطورة روايات تاريخية، والتفسير الفيزيقي، الذي يعتبر الأسطورة تعبيرًا بدويًّا عن الطبيعة[3]. ويؤكد قائلًا: «ينبغي في الأسطورة أن نكتشف عقلانية ما يبدو أنه ليس عقلانيًّا. كما ينبغي أن نكتشف المعنى لما يبدو أنه لا يحتوي على معنى. . . وذلك انطلاقًا من الهدف الذي نقرره في دراسة الأسطورة، وهو أن الصورة الأسطورية هي صورة ضرورية، وعليه، فإنّها عقلانية في الوقت نفسه»[4].

---

(1) يراجع: كاسيرر: (م.س.)، ص 44.

(2) «أهروديس» فيلسوف يوناني، عاش في القرن الرابع قبل الميلاد. وكان يعتقد أن الآلهة الأسطورية ليست إلّا روايات تقليدية عن الناس والحوادث الواقعية.

(3) انظر: كاسيرر: (م.س.)، ص 45.

(4) ورد في:
Schelling, F.W.: **Einleitung in die Philosophie der Mythologie**, Sammtliche Werke, 2 pts. Stuttgart and Augsburg, J. Verlage, 1856, Pt. II, 220ff.
نقلًا عن كاسيرر: (م.س.)، ص 46.

إنّ المنهج الذي يعتمده «شيلينغ» في دراسة الأسطورة هو المزيج بين الذات، والموضوع، وهي نقطة أخرى للالتقاء بين «شيلينغ» و«هيغل».

انطلاقًا من نظرة «شيلينغ» إلى الأسطورة وكونها محركة للتاريخ، ونبعًا عظيمًا، وقوة متدفقة في تاريخ الشعوب، فإنه يرى أن أساطير الشعوب هي التي تكتب تاريخ الشعوب وليس العكس. بل أكثر من ذلك فإن دور الأساطير لا يقتصر على الماضي والحاضر، إنها تحدّد مصائر الشعوب وترسم طريقًا لمستقبلها. الأسطورة تملك سلطة حقيقية وتسيطر على وعي الإنسان، بحيث لا يستطيع الوعي التخلّص من هيمنتها»[1].

يقول «شيلينغ»: «إن الآلهة الذين ظهروا قد استولوا بالتوالي على الوعي الإنساني، والأساطير التي هي بمثابة تاريخ الآلهة، لم تكن من الممكن أن توجد إلّا من خلال الممارسة الحية، والتجربة الواقعية للإنسان»[2].

هذا التصور حول الأسطورة، يرجع بحسب «كاسيرر» إلى تصور «شيلينغ» للحياة التي يعتبرها «برزخًا» بين الأمر الذهني والأمر العيني. وحسب «شيلينغ»، فـ «إن الإنسان في دائرة تشكّل الأساطير لا يواجه الأشياء، بل يواجه القوى التي تعيش

(1) راجع: كاسيرر: - Cassirer, Ernest: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol.2: Mythical Thought, Translated by: Ralph Manheim, Yale University Press 1955, p.47.

(2) ورد في:

Schelling: ibid, pp. 124 ff; cf.pp. 56 ff. 192 ff.

نقلًا عن: كاسيرر: (م.س.)، ص 48.

في وعيه، وتحيطه من كل الجوانب وتحركه حيث ما يريد. فيما يتصل بدائرة تكوّن الوعي بـ«الإله» حيث منبت الأسطورة (عند الناس) فإن ما يتصل بالإنسان ووعيه للأسطورة فإنها تتحقق في دائرة الأمر الذهني. ولكن العوامل والأسباب التي تحرك هذه التصورات هي ذاتها القوى التي تكّون «الإله» في الذهن البشري. تلك القوى التي يستطيع الوعي من خلالها رسم صورة الإله. إن هذه الدائرة لا تقتصر على تصوير القوى بل تحتوي على نفس القوى أيضًا. إذ القوى ـ هذه ـ هي التي تخلق الوعي لدى الإنسان. وبما أن الوعي هو نهاية الطبيعة فإن هذه القوى خالق الطبيعة أيضًا. وعليه، فإنها قوى حقيقية [وليست خيالية]. إن دائرة تكون الأساطير لا تنحصر بالأشياء الطبيعية، بل لها صلة بالقوى الخلاقة التي يُعدّ الوعي البشري مخلوقًا من مخلوقاتها. من هنا، فإن تفسيرنا ينتهي إلى الحقيقة، وتلامس الأعيان والوقائع»[1].

وحسب «بول ريكور»[2] فالسؤال في النهاية هو معرفة هل أن الحقيقة العلمية هي كل الحقيقة، أم أن الأسطورة تقول شيئًا لا يمكن أن يُقال بطريقة أخرى؛ ولن تكون الأسطورة عندئذ مجازًا، بل تكون، حسب عبارة «شلينغ» عَيْنِيًّا، أي إن الأسطورة تقول الشيء عينه وليس شيئًا آخر. وضمن النقاش حول الأسطورة، يبقى السؤال نفسه حول الحقيقة معلقًا. إن

---

(1) ورد في:

Schelling,pp. 207 ff, pp. 175, 185ff.

نقلًا عن: كاسيرر: (م.س.)، ص 51.

(2) بول ريكور: **التأويل الفلسفي** (مقال)، ترجمة: علي المخلبي.

التناقض هو الآتي: فمن جهة يتعارض «الميثوس» و«اللوغوس»، ومن جهة أخرى يلتقيان، حسب الإيتيمولوجيا القديمة التي تماثل بين الميثوس والكلام.

وكما يبدو من تفسير «شيلينغ» للأسطورة فإن الدين هو جزء لا يتجزأ من الأسطورة كونها حقيقة تستوعب في داخلها أمورًا ومفاهيم وحقائق ووقائع وتتجلى فيها ومن خلالها حركة الإنسان في التعامل مع قضايا الحياة بكل صورها وتفاصيلها ومفرداتها، ومن يعتبر الدين إذن من تجليات الأسطورة في حياة الإنسان.

المطلب الرابع: تصوّر كاسيرر لأفهوم الأسطورة

يُعدّ «ارنست كاسيرر» (1874 ـ 1945) من كبار فلاسفة الكانطية الجديدة. لقد أرسى دعائم نظريته حول الأسطورة على علم المعرفة الكانطية. واعتبر أن «الذهن البشري» يقوم بـ«عقلنة التجارب اليومية». وقد سمّى هذه العملية بـ«إعادة التبيين الرمزي». وميَّز «كاسيرر» بين ثلاثة أنواع من الأنظمة الرمزية[1]:

أ ـ نظام التبيين الرمزي المعتمد على «شرح الوظيفة».

ب ـ نظام التبيين الرمزي المعتمد على «الشهود». وهو الأساس في النظام الشفهي المتعارف.

---

(1) انظر:

Cassirer, Ernest: **Language and Myth**, New York: Darer Publication Inc. 1953.

والترجمة الفارسية: **زبان وأسطورة** (اللغة والأسطورة)، ترجمة: محسن ثلاثي، نشر نقره، طهران، 1988.

جـ ـ نظام التبيين الرمزي المعتمد على عقلانية «الأفهوم»، وهو الأساس في العلم والمعرفة الحديثة.

وبتعبير آخر، فإن الفيلسوف كاسيرر يؤكد على وجود ثلاثة نظم رمزية تعبر عن ثلاث وظائف مختلفة:

ـ **الوظيفة التعبيرية**: ففي هذا المستوى ليس هناك فرق بين الرموز والأشياء التي ترمز اليها في الوعي البشري، والعالم الذي تخلقه هذه الرموز هو عالم الأسطورة والدين.

ـ **الوظيفة الحدسية**: وهي التي تقوم بتمثيل عالم الحياة اليومية، وأشكال الإدراك المباشر المحدّد لحياة الإنسان المكرورة، ويقوم الرمز هنا بتمثيل خواص الأشياء الثابتة حدسيًّا.

ـ **الوظيفة المفهومية**: وهي التي تتصل بالعالم الموضوعي للعلوم، وتكون فيه الرموز تعبيرًا عن نسق من العلاقات لا غير. وقد أضاف الى تلك النظم الثلاثة فيما بعد، الفن الذي يعرض لنا معرفة بالأشكال المحضة، والتاريخ الذي يوفر لنا معرفة بالأحداث الماضية.

ومن ثم يطرح «كاسيرر» الأسئلة التالية[1]: هل الأسطورة تنشأ من قدرة الذهن على التخيّل، أم أن جذورها تكمن في

---

(1) ورد في:
Cassirer, Ernest: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol.2: Mythical Thought, Translated by: Ralph Manheim, Yale University Press 1955.
نقلًا عن الترجمة الفارسية: **أنديشه اسطوره** أي (الفكر الأسطوري)، ترجمة: يد الله موقن، هرمس، طهران، 2000م، ص 66.

الشهود الواقعي؟ هل الأسطورة تكشف عن المرحلة البدائية للمعرفة البشرية، وترجع إلى العقل، أم أنّها تتعلق بدائرة الانفعالات العاطفية وتنشأ من الإرادة البشرية؟

فبعد ما ينقل «كاسيرر» عن «ماكس مولير» أن أساس الأساطير يكمن في الإبهام اللغوي، والأسطورية هي نوع من العلة الذهنية التي لها جذور في «العلة اللغوية»[1]. ينقد هذا التوجه ويقرّر أنّ «العنصر الأساس الذي له حضور في كل أشكال الثقافة ويؤدي إلى تشابه الثقافات (الأعم من الأسطورة، اللغة، الفن، والمفاهيم المعرفية عن الكون و...) هو «العلامة» تلك الطاقة التي تملك النشاط والخلاقية العالية. يقول «هومبولت»: إن الإنسان قد حالت «اللغة» بينه وبين الطبيعة التي تؤثر فيه من الداخل والخارج، إنه قد حاصر نفسه بالكلمات كي يدرك بها عالم الأشياء»[2].

يميز كاسيرر بين الرمز والعلامة في بعض النصوص الصادرة منه، ويجعل من الرمز مرادفًا للعلامة في نصوص أخرى ويدمجهما في نصوص ثالثة. فمثلًا يفرق كاسيرر بين نوعين من العلامات، على طريقة (هوسرل)، فهنالك علامات تشير وعلامات تدل، هذه الأخيرة سماها بـ «العلامات الرمزية الحقيقية»، أما الرمز فلا يقسمه إلى أنواع، وإنما له معنيان الأول وهو عملية فكرية، والثاني نتاج الفكر المثبت في علامة، لذا من الضروري التمييز بين (الرمز ـ العملية) وبين

(1) كاسيرر: **الفكر الأسطوري** (ن.م.)، ص 69.

(2) (ن.م)، ص 72.

(الرمز ـ المنتوج). وبذلك يكون المعنى الثاني قريب من العلامة، أما المعنى الأول فيختلف عنها.

ولأن العلامة، تغطي ظواهر ووقائع عديدة، ثقافية واجتماعية وحيوانية وصناعية، فإن كاسيرر يميز بين نوعين من العلامات، علامات بوصفها إشارة، وعلامات دالة، تمثل بنظره العلامات الرمزية الحقيقية، والأسطورة حسب كاسيرر هي من العلامات الرمزية المهمة في تاريخ البشرية.

وحيث يعتبر «كاسيرر» أنّ التشكيك بمفهوم ودور الأسطورة حوّلها إلى أمر خرافي وغير واقعي، يرى بأن «الحل يكمن في *الثورة الكوبرنيكية* بمعنى أننا بدل أن نعتبر معنى ومحتوى الصور العقلية أمورًا خارجية، لا بدَّ أن نعتبر تلك الصور مقياسًا للحقيقة، ونهتم بكشف المعنى الذاتي لها[. . .] وبهذه النظرة فإن الأسطورة، الفن، اللغة، والعلم كلها يتضمن صورًا بحيث إن كل واحد منها يستطيع أن يخلق عالمًا خاصًّا به. وفي خضم هذه الصور، فإن الروح تتجلى عبر الحركة الديالكتيكية الراجعة إلى الذات. وعليه، فإن الصور الرمزية الخاصة لا تحاكي الحقيقة فحسب، بل إنها الحقيقة بعينها. لأن كل ظاهرة بإمكانها أن تتحول إلى موضوع للمعرفة العقلية عبر تلك الصور وأن تصبح أمرًا مفهومًا. من هنا، فإن طرح سؤال استقلال الحقيقة عن الصور المعقولة سؤال غير متماسك في نفسه»[1].

---

(1) كاسيرر، أرنست: اللغة الأسطورة (م.ن.) ص 49.

وبعد أن يؤكد «كاسيرر» على أهمية «الاسم» في التصوّر الأسطوري يقول: «من منظور الفكر الأسطوري فإن صورة الشخص أو الشيء مثل اسمه، يساوي الشخص ذاته والشيء ذاته. وهذه النظرة دليل آخر على أن الفكر الأسطوري على صعيد منح «العينية» للأشياء والأشخاص لا يهتم بنقاط التمايز الموجودة [. . .] كما أن الظل يعتبر جزءًا حقيقيًّا للشخص ومن هنا يتأثر من الحوادث. وكل مكروه يصيب الظل يتأثر به الشخص أيضًا. وعليه، لا ينبغي أن يوضع الظل تحت الأقدام لأنه يؤدي إلى إصابة الشخص ـ صاحب الظل ـ بالمرض»[1]. ويضيف «كاسيرر» قائلًا: «في حين أن الهدف الأساس في الفكر التجريبي ـ العلمي هو إيجاد العلاقة الواضحة، بعيدًا عن الإبهام، بين العلل المعيّنة والمعلولات المعيّنة، فإنّ الفكر الأسطوري يطرح موضوع المصادر (العوامل)، وفي هذا النطاق أيضًا توجد حرية الانتخاب بين البدائل المختلفة من العلل المطروحة. لأن الفكر الأسطوري يسمح بأن ينشأ كل أمر من كل شيء، إذ من الممكن أن يقع كل شيء في تماس مع الأشياء الأخرى في الزمان والمكان...»[2]: هناك العديد من الأساطير التي تروي قصة الخلق وتبيّن كيف أن العالم نشأ من شيء بسيط؛ مثل أن العالم نتج من بيضة كبيرة الحجم، أو من شجرة لسان العصفور. وحسب الأساطير الاسكندنافية فإن العالم نشأ من ميتة حيوان كبير الحجم: فتشكلت الأرض من

(1) كاسيرر: **الفكر الأسطوري** (ن.م.)، ص 96 ـ 97.
(2) (ن.م)، ص 102 ـ 103.

لحم «يمير»، والبحار المتلاطمة من دمها، الجبال من عظامها، والأشجار من شعرها، كما نشأت قبب السماء من جمجتمها»[1].

ويحاول «كاسيرر» أن يربط بين «الفكر الأسطوري» و«الفكر الديني» من خلال بعض ما يورده من الأمثلة، فينقل عن العقيدة اليهودية كيف أن ذات الله وقدرته ترتبط «باسمه» بل إن أسماء الله هي التي تحاكي ذات الله وصفاته[2]. كما ينقل عن الودائية وعقيدتها بتسرّب «الجسم القاتل للزوج»، إلى وجود المرأة الفاحشة[3]. كذلك يورد عن العقيدة الشنتوية بأن الياباني حينما يريد أن يتخلّص من ذنوبه يطلب من الكاهن ورقة بيضاء على شاكلة الإنسان تسمى «كاتاشيرو»، ويكتب اسمه وتاريخ ولادته على تلك الورقة ومن ثم يلامس به جسده وينفخ فيها كي تنقل ذنوبه إلى «كاتاشيرو»، وبعد الانتهاء من طقوس التطهير يسقط الورقة في النهر أو البحر»[4]. وتاليًا يستنتج من هذه الأمثلة وغيرها وجوه الاشتراك والتشابه بين هذه الشعائر والمعتقدات والتصورات الأسطورية.

---

(1) (ن.م)، ص 113.

(2) (ن.م)، ص 95 ـ 96.

(3) (ن.م)، ص 114.

(4) كاسيرر: (ن.م)، ص 116.

المبحث الثاني:

المقاربة الأنثروبولوجية لأفهوم الأسطورة

الأنثروبولوجيا هي دراسة للإنسان في أبعاده المختلفة، البيوفيزيائية والاجتماعية والثقافية، فهي علم شامل يجمع بين ميادين ومجالات متباينة ومختلفة بعضها عن بعض، اختلاف علم التشريح عن تاريخ تطوّر الجنس البشري والجماعات العرقية، وعن دراسة النظم الاجتماعية من سياسيّة واقتصادية وقرابية ودينية وقانونية، وما إليها.. وكذلك عن الإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنوّعة التي تشمل: التراث الفكري وأنماط القيم وأنساق الفكر والإبداع الأدبي والفني، بل والعادات والتقاليد ومظاهر السلوك في المجتمعات الإنسانية المختلفة، وإن كانت لا تزال تعطي عناية خاصة للمجتمعات التقليدية[1].

والمقاربة الأنثروبولوجية تعتمد على معطيات علم الإنسان الاجتماعية، إذ يمكن اعتبار الأنثروبولوجيين من علماء الاجتماع، واعتبار الأنثروبولوجيا علم اجتماع مصغّر

---

(1) شماس، د. عيسى: **مدخل إلى علم الإنسان (الإنتروبولوجيا)**، منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 2004.

أو منمَّق[1]، غير أن ميادينها تختلف حسب التوجه الذي يسوق الباحث ويؤدي إلى تقديم اعتبار على آخر كتقديم الاعتبار الثقافي، أو الطبيعي، أو التاريخي، أو الاقتصادي، أو الألسني أو غيرها[2].

وفيما يلي عرض موجز لبعض التصورات حول الأسطورة من الاعتبارات الآنفة الذكر ومن منظور أنثروبولوجي:

المطلب الأول: الأسطورة في تصور مالينفسكي

يعدّ الأنثروبولوجي البولندي «برونسلاف مالينفسكي» (1884 ـ 1942) من روّاد «المذهب الوظيفي». والوظيفية، تنطلق من فكرة دوركهايم الرامية إلى تفسير الوقائع في إطارها الاجتماعي، واعتبار الظاهرة الاجتماعية حقيقة في داخل نظام أعم[3]. لقد ظهرت البنيوية الوظيفية في نهاية القرن التاسع عشر

(1) انظر: **الموسوعة الفلسفية العربية** (م.س.)، ج1، ص 122 وما بعدها.

(2) يذكر لعلم الإنسان (أنثروبولوجيا) ميادين عدة وأهم تلك الميادين هي: أ ـ **الأنثروبولوجيا الطبيعية**: دراسة الوجه الحيواني للإنسان. ب ـ **علم ما قبل التاريخ**: أي علم آثار ما قبل التاريخ. ج ـ **القرابة**: دراسة الأنساق القرابية.

د ـ **الأتنوبوتانيكا**: دراسة علاقة التفاعل المتبادل بين الإنسان والعالم النباتي. هـ ـ **إثنية الموسيقى**: دراسة علم موسيقى الحضارات التي تشكل عادة الميدان التقليدي للدراسات الأتنولوجية. و ـ **الإتنو ألسنية**: بدراسة بنية ونمذجة مختلف اللغات. ز ـ **الأنثروبولوجيا الاقتصادية**: أي دراسة الأنساق الاقتصادية للمجتمعات الإنسانية. راجع: **الموسوعة الفلسفية العربية** (ن.م.)، ص 124 ـ 128.

(3) انظر: ريفر، كلود: **مدخل إلى الأنثروبولوجيا**، الترجمة الفارسية: ناصر فكوهي، نشر ني، طهران، ط2، 1381هـ.ق.، 2002م، ص75.

وبداية القرن العشرين، وكانت بمثابة ردّ فعل للمعوقات والانتقادات والمشكلات التي وجهت لكل من النظرية البنيوية والنظرية الوظيفية، إن النظرية البنيوية الوظيفية تعترف بأن لكل مجتمع أو مؤسسة أو منظمة بناء والبناء يتحلّل الى أجزاء وعناصر تكوينية، ولكل جزء أو عنصر وظيفة تساعد على ديمومة المجتمع أو المؤسسة أو المنظمة.

لذا فالفكر البنيوي الوظيفي يعترف ببناء الكيانات أو الوحدات الاجتماعية، ويعترف في الوقت ذاته بالوظائف التي تؤديها الأجزاء والعناصر الأولية للبناء أو المؤسسة ووظائف المؤسسة الواحدة لبقية المؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع.

تعتمد الوظيفية، حسب «ريفر» على مفاهيم ثلاثة[1]:

أ ـ مفهوم «الفائدة»، أو السؤال عن موارد ووجوه الاستخدام الفعلي للشيء.

ب ـ مفهوم «العلية»، أو السؤال عن الصلة بين الأدلة والنتائج التي تترتب عليها.

ج ـ مفهوم «النظام»، أو السؤال عن العلاقة الجدلية التي تحكم بين عناصر مجموعة تتصف بالانسجام والتوازن.

من هنا اختار «مالينفسكي» جزر «تروبيان»، في أوستراليا مسرحًا لدراساته الميدانية، وبعد دراسة الأساطير الرائجة في

(1) انظر: (ن.م.)، ص 75 ـ 76.

تلك الجزر[1]، يقرّر أن «الأسطورة» ليست فلسفة، ولا معرفة بدائية، كما أن المعارف الرائجة لدى القبائل ليست معارف انتزاعية ومجردة عن الحقائق. مثلما أن الأسطورة ـ حسب «مالينفسكي» ليست نظامًا رمزيًا بل إنها تعبير مباشر عن موضوعاتها الواقعية.

لقد ميّز «مالينفسكي» بين ثلاثية: الحكايات الشعبية، الخرافات والأساطير (الحكايا المقدسة)، ومن ثم قسم الأساطير إلى ثلاثة أقسام: الأساطير المرتبطة بالبدايات، الأساطير المرتبطة بالموت وتكرار دورة الحياة، والأساطير المرتبطة بالسحر.

ومن ثم يرى أن الأسطورة في الثقافات البدائية تتميَّز بوظائف معيشية خاصة، حيث تتبلور من خلالها العقائد والتصورات الثابتة، مضافًا إلى القواعد الخلقية والتربوية للمجتمعات... من هنا، ينبغي أن نعتبر الأسطورة جزءًا لا يتجزأ من الحضارة الإنسانية، ولا ينبغي اعتبارها قصصًا خرافية وواهية. بل على العكس تمامًا إنها قوى فعالة ومؤثِّرة لتحقيق المقاصد والآمال الاجتماعية[2].

---

(1) يرى «مالينفسكي» أن أفراد تلك الجزر يقسّمون قصصهم ورواياتهم إلى أقسام ثلاثة:
أ ـ القصص الموضوعة. ب ـ القصص الحقيقية في الظاهر. جـ ـ القصص الدينية ـ الروحانية، التي تفسّر الأنظمة التربوية والاجتماعية والمناسك والطقوس السائدة لديهم.

(2) ورد في:
Malinowski, Bronislaw: **Magic, Science and Religion**, Garden City, New York: Doubleday and Company Inc, 1954 151.

وحسب «مالينفسكي» فإن الغاية الأساسية للأساطير ليست الطبيعة بل إنها تعبير عن الموازين الاجتماعية التي ترتبط بقضايا المجتمع ومسائلها. ومن هنا فإن «الطوطمية» والسحر كلاهما على علاقة بالإنسان من جهة وبالحيوانات والنباتات من جهة أخرى. ويستلزم الفهم العميق للأسطورة فهمًا مرتبطًا للبنى والمكونات الحقيقية للمجتمعات الإنسانية.

فالأسطورة إذن حسب «مالينفسكي» ليست حكاية عادية ولا محاولة للتفسير العلمي في شكله البدائي، ولا عملًا فنيًّا ولا وثيقة تاريخية، إنها تؤدي وظيفة أساسية ترتبط بطبيعة التقاليد، باستمرارية الثقافة، بالموقف الإنساني من الماضي.

ومن هنا فبقدر وعينا للبنى المجتمعية نزيد وعيًا بدور الأسطورة ووظائفها في المجتمع. ومن هذا المنطلق فإن الأسطورة هي حقيقة اجتماعية تفسر بها ومن خلالها قضايا ومسائل اجتماعية أخرى بما فيها الدين والمعتقدات البشرية على مرّ التاريخ.

المطلب الثاني: تصوُّر ليفي شتراوس للأسطورة

يعدُّ البنيوي الفرنسي «كلود ليفي شتراوس» (1908 ـ 2009) من الباحثين المهتمين بموضوع الأسطورة من منظور أنثروبولوجي ـ بنائي. لقد أرجع «ليفي شتراوس» نفسه أصول فكره ومنهجه إلى ثلاثة مصادر[1]:

---

(1) المسيري، د. عبدالوهاب: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المتوفر على الشبكة العنكبوتية.

أ ـ الماركسية التي استمد منها فكرة الجدل ووحدة الأضداد وكذلك فكرة البناء الأساسي أو الركيزة النهائية.

ب ـ التحليل النفسي الفرويدي الذي استمد منه فكرة اللاشعور والرمز وعملية التحويل.

جـ ـ علم الجيولوجيا الذي وجد فيه الأفكار المتناثرة المتصلة بالتراتبية والطبقات وصولًا إلى القلب النهائي أو ما أسماه أحيانًا «أسطورة الأساطير».

وقد حاول إدموند ليش، وهو من أتباع ليفي شتراوس، تطبيق طريقته في التحليل الأسطوري على اليهودية. ولكن ليفي شتراوس نفسه أبدى عدم اهتمامه بالديانات ككل إلا من حيث اعتبارها نصوصًا إثنوجرافية. وهو يطرح مقابل الفكر الديني نسقه العقلاني المادي الصارم الخالص. ورغم كل هذه العقلانية الظاهرة، يرى البعض أن المقولات (الدينية والإثنية) اليهودية تركت أثرها الواضح في مقولات ليفي شتراوس التحليلية العلمية.

يختزل «شتراوس» علم البدائيين بالأسطورة، كما يختزل الأسطورة بالعلاقات التي يكونها الذهن البشري. وحسب «شتراوس» فإنَّ الذهن البشري يملك قدرة بنائية هائلة ويستطيع تحويل كل شيء إلى صور خاصة.

ينطلق «شتراوس» في كتابه «الفكر البري»[1] من أن «الأسطورة» بيان خاص لمنطق الحياة. وعلى دارس

---

(1) (ن.م)، ص 19 ـ 56.

الأسطورة أن يكتشف قواعد لغة الأسطورة. ومن هنا يسعى في الفصل الأول من الكتاب[1] لتكريس الفهم الإحساسي أو الخبري للإنسان البدوي، مؤكدًا على أن المنطق الأسطوري متشدد كالمنطق الذي يقوم عليه الفكر الوضعي، ولا فرق جوهري بينهما، لأن الاختلاف بينهما لا يعود إلى نوعية العمليات الفكرية، بقدر ما يعود إلى طبيعة الأمور التي تتناولها تلك العمليات.

وفي الفصل السادس من الكتاب نفسه، وتحت عنوان: «التعميم والتخصيص»[2]، ينقل «شتراوس» عن «فان جنيب» قوله: «لا بدّ لكل مجتمع منظم أن يصنّف ليس فقط أفراده من البشر بل أيضًا الأشياء والكائنات الطبيعية، وذلك وفقًا لأشكالها الخارجية أو وفقًا لجبلّتها النفسية أو منفعتها الغذائية أو الزراعية أو الصناعية من ناحية الإنتاج أو الاستهلاك[...] فلا شيء يسمح لنا بأن نحكم أن هذا النسق التصنيفي مثلًا النسق الحيواني الطوطمي أو الكوسموغرافي أو الحرفي، هو أكثر أصالة من الأنظمة الأخرى»[3]. ويعلّق على ذلك وبعدما ينقل كلمات أخرى لـ «جينيب» و«تايلور» قائلًا: «وقد تنجلي لنا القدرة المنطقية التي يحملها المعامل التخصصي من زوايا أخرى، فهي التي تسمح مثلًا بإدخال مجالات أو أطر شديدة الاختلاف في متن تصور تصنيفي

(1) ليفي شتراوس، كلود: الفكر البري، تعريب: د. نظير جاهل، مجد، بيروت، ط2، 1987.
(2) ليفي شتراوس: (ن.م.)، ص 195 ـ 225.
(3) (ن.م.)، ص 196. نقلًا عن: Van Gennep. Pp. 345-346.

واحد، معطية بذلك للتصنيفات وسيلة تتخطى بها حدودها: إما بأن تمتد معتمدةً التعميم إلى أطر أخرى كانت خارج المجموعة الأصلية معتمدة؛ وأما أن تعتمد التخصيص أي إن تدفع التصنيف ليصل أبعد من حدوده الطبيعيّة، أي إلى مرتبة «التفرد» (التشخّص)»[1].

هذا ما أكده «شتراوس» في كتابه: «العرق والتاريخ» بتعبير آخر حينما قال: «إن تنوّع الثقافات الإنسانية هو في الواقع حاليًّا، وفي الواقع والقانون ماضيًا، أكبر بكثير وأغنى من كل ما نحن مهيأون لمعرفته على الإطلاق»[2].

وذلك في حين أن «شتراوس» حذَّر سابقًا من الخلط الذي يقع فيه «الأنثروبولوجيون» بقوله:

«لكن الخطيئة الأصلية للأنثروبولوجية تكمن في الخلط بين الفكرة المحض بيولوجية للعرق (وذلك مع الافتراض، أن هذه الفكرة يمكنها، حتى على هذه الأرضية المحدودة، ادعاء الموضوعية، الأمر الذي يخالفه علم الوراثة الحديثة)، والنتاج الاجتماعي والنفساني للثقافات الإنسانية»[3]. كما حظَّر عن النزعة العرقية (المركزية الإثنية) بنقل وقائع تاريخية: «في بلاد الأنتيل الكبرى، بعد عدة سنوات من اكتشاف أميركا، في حين كان الإسبان يرسلون بعثات التحقيق للبحث في ما إذا كان السكان الأصليون يملكون روحًا أم لا، كان هؤلاء يعمدون

---

(1) (ن.م.)، ص 199.

(2) ليفي شتراوس، كلود: **العرق والتاريخ**، تعريب: د. سليم الحداد، مجد، بيروت، ط3، 1997، ص 10.

(3) (ن.م.)، ص 6.

إلى إغراق السجناء البيض في المياه وذلك لكي يتحققوا عبر المراقبة الطويلة، عما إذا كانت جثتهم عرضة للتحلل أم لا»[1]. غير أن «شتراوس» نفسه لم يلتفت إلى تحظيراته ووقع بالأفخاخ نفسها التي تُنصب لكل باحث أنثروبولوجي حينما أورد في مذكراته عن العام 1954 وهو في القطار بين كشمير وراولبندي قائلًا: «ما كان يؤرقني خاصةً هو وجود الإسلام[...] وأنه (الإسلام) مغالطة تاريخية»[2].

ونستطيع أن نوجز تصور شتراوس للأسطورة في الاعتبارات التالية[3]:

أ ـ تملك الأسطورة بناءً محكمًا، وهذا البناء يتضمن التحليل. والبنائية تسمح لنا بتجزئة كل واحد من تلك الأساطير إلى مكوناته الأصلية. كما أنه بإمكانها أن تربط الأساطير بعضها ببعض من خلال كشف قواعدها المنطقية.

ب ـ الأسطورة تسبق الطقوس والمناسك الاجتماعية، كما أن الطبيعة والفكر يتقدمان وجود الإنسان.

ج ـ الفكر يتقدم على العمل. والأسطورة تكشف عن دور الذهن في الفكر الأسطوري.

د ـ الفكر الأسطوري ليس مقابلًا للفكر العملي، بل حسب

---

(1) ليفي (ن.م.)، ص 15.

(2) ليفي شتراوس، كلود: **المدارات الحزينة**، ص 357. نقلًا عن: مقدمة **الفكر البري** (م.س.)، ص 8 ـ 9.

(3) انظر:

Strenski, Ivan: **Four Theories of Myth in Twentieth century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski**, Macmillan, London, 1987. pp. 40-44.

«شتراوس» ربما سنكتشف، ذات يوم أن نفس المنطق هو الذي يعمل في الفكر الأسطوري وفي الفكر العملي معا، وأن الإنسان كان دائمًا حسن التفكير.

هـ ـ تتحدّد كل أسطورة وفقًا لكل الصور المعروضة فيها.

و ـ يلاحظ «ليفي شتراوس» في الجزء الرابع والأخير من كتابه «ميثولوجيات»[1]: أن كل أسطورة هي بطبيعتها إما أسطورة منقولة، وإما أسطورة مقتبسة، نجد جذورها في أسطورة أخرى مصدرها شعب مجاور.

المطلب الثالث: تصور إلياد للأسطورة

يعتبر «مرسيا إلياد» من المهتمين بالفكر الديني والفكر الأسطوري وتاريخهما في آنٍ واحدٍ معًا. إن أبرز ما يتفرد به إلياد عن باقي الباحثين المعاصرين له في تاريخ الأديان أنه ينفي أن يكون «المقدس» مرحلة من مراحل الوعي، بل يعتبره عنصرًا من عناصر بنيته، بل إن العالم هو حصيلة عملية جدلية يطلق عليها اسم عملية تجلي المقدس وظهوره.

يوصي إلياد، إذ يدرس التعبيرات الدينية التي تعبّر عن ثقافة من الثقافات، أن يتطرق إليها من الداخل، فلا يقتصر إذن على سياقها الاجتماعي الثقافي أو الاقتصادي أو السياسي. ويرى أن ذلك سيكون تسليطًا للضوء على عدد كبير من الأوضاع التي لاعهد للإنسان الغربي بها، فإذا كان من الممكن

(1) نقلًا عن: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط 3، 1986م، ص 16.

تجاوز الإقليمية الثقافية المتقوقعة على ذاتها، فإنما يتمّ ذلك عبر هذا الفهم بالذات. فالظاهرة الدينية يمكن فهمها وتمييزها فقط، عندما تدرس كظاهرة دينية قائمة بذاتها. وإن محاولات فهم أو إدراك جوهر هذه الظاهرة بوسائل: الفيزيولوجيا، أو السيكولوجيا، أو السوسيولوجيا، أو الاقتصاد، أو اللغويات، أو الفنون، أو أية وسيلة أخرى، ستكون خاطئة، ذلك أنها ستفقد العنصر المتفرد الذي لا يمكن اختزاله أو تقليصه، وهو العنصر المقدس[1].

لقد عرَّف «الأسطورة» بقوله هي: «تاريخ حقيقي وقع في بداية الزمان ويستعمل نموذجًا للمسالك البشرية»[2]. وحسب إلياد فالرمز هو المقدس عينه، في حين أن تجلياته هي صوره وأشكاله المتعددة والمتباينة، التجلي قد يكون في الحجر والصخرة والنصب والوثن أما الرموز فهو تجسيد للألوهية. فالرموز ليست علامات تعسفية، معلقة في الفراغ، فالديني مهما كان بدائيًّا أم متمدنًا، فهو حتمًا يفكر بواسطة الرموز وهو ما يزكيه مارسيل موس معتبرًا أنه لا يمكن فهم مغزى أي صلاة، إذا لم يعترف بفاعلية الكلمة[3].

---

(1) ورد في: موقع «البديع» الإلكتروني، نقلًا عن النص الفرنسي لكتاب إلياد حول منهجية دراسة الأديان.

(2) ورد في:
Eliade, Mircea: **Myth, Dreams and Mysteries**, New York: Haper and Row, 1960, p. 18.

(3) ورد في: أحمد محمود زين الدين، مقالة منشورة في **ويكيبيديا** الموسوعة الحرة، المقدس عند ميرسيا إلياد (بتصرف وجيز).

وسبق لإلياد أن أكَّد على البعد التاريخي للأديان بقوله: «لا وجود لظاهرة دينية خالصة، خارج التاريخ، إذ لا توجد أية ظاهرة بشرية إلّا وهي في الوقت نفسه ظاهرة تاريخية، وإنّما يجري التعبير عن التجربة الدينية كما يجري نقلها إلى الآخرين ضمن سياق تاريخي مخصوص... وينبغي أن نضع دائمًا نصب أعيننا ذلك المبدأ الذي يعتبر من مبادئ العلم الحديث الأساسية، وهو أن الصعيد (المنبت) هو الذي يخلق الظاهرة»[1].

وحسب «إلياد» فإن الأسطورة والدين يشتركان في كونهما عنصرين تاريخيين، مضافًا إلى أنَّهما معًا نموذجان للمسالك البشرية. ووفقًا لـ «ميرسيا إلياد» فإن الرموز الدينية ظهرت من خلال تأثير الأشكال الطبيعية للعالم على المجتمع الإنساني، والأساطير هي تنظيم تلك الرموز في ثقافة معينة للتعبير عن الحدس الأزلي، إن تلك الأساطير أضيف إليها وغيّر فيها، كما حرف أصلها الديني حتى خرجت عن الحقيقة الدينية إلى الأسطورة، ومن ثم يوجد تشابه في مثل هذه الأساطير عند مختلف الشعوب.

والمسلك الأسطوري، حسب «إلياد»، بدأ من بداية الزمان ولكنّه لم ينقطع عن الاستعمال والاستخدام، فالإنسان المعاصر كالإنسان البدائي يتوسل إلى المسلك الأسطوري لتكريس أفكاره وتصوراته. من هنا يرى «إلياد» في

(1) إلياد، مرسيا: **الحنين إلى الأصول، في منهجية الأديان وتاريخها**، ترجمة: حسن قبيسي، دار قابس، بيروت ـ دمشق، د.ت. ص 19.

النظرة الكونية الحديثة، العناصر الأسطورية في نطاق السياسة والثقافة والمجتمع. غير أن هذه الأساطير اكتسبت ماهية متعارفة (مقبولة) فأصبح تشخيصها أمرًا في غاية الصعوبة. ويرى «إلياد» المثال البارز للتصور الأسطوري المعاصر في «الفكر الماركسي» الذي اقتبس عناصر أسطورية سائدة حول المعاد في الثقافة الشرق أوسطية والبحر الأحمر، ليصيغ منها «أسطورية تحرير الطبقة العاملة». إذ كان يعتقد «ماركس» أن مزيدًا من الحرمان للطبقة العاملة يؤسس مسارًا للتغيير في المجتمع[1].

إن الاشتراكية الوطنية (النازية) التي كان ينادي بها «هتلر» هي بدورها تسويق لأسطورة الإنسان الآري كبطل للتاريخ البشري، حسب إلياد. كما أن المشاركة العامة في طقوس عيد ميلاد الطفل، وحفل الزواج، هي أيضًا مظاهر لإعادة إنتاج الأسطورة[2].

مضافًا إلى ذلك فإن تحويل الأشخاص إلى أبطال من خلال الدعاية والإعلام هي صورة أخرى للنزعة الأسطورية لدى المجتمعات البشرية المعاصرة بحسب «إلياد». ومن هنا يرى أن هذه النزعة هي خلف تقديس آلاف من البشر لوجوه سياسية أو نجوم هوليودية.

---

(1) ينظر: Eliade, Ibid, p. 25.

(2) انظر: ضميران، محمد: **العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة** (بالفارسية)، هرمس، طهران، ط1، 2000، ص 23 ـ 24.

وممّا سبق يمكن أن نستنتج أن «إلياد» يوسِّع مفهوم الأسطورة لتشمل كل موضوع نفخ فيه روح المثالية والمعاني المبالغ فيها، وأخذ حجمًا أوسع من حقيقته الموضوعية. وكأنّ «إلياد» يميل إلى المعنى الرابع الذي ذكره «لالاند» للأسطورة أي العقلية التي تتحدر منها المفاهيم الأسطورية.

المبحث الثالث:

الأسطورة في المقاربة السيكولوجية

التحليل النفسي علم، إنّه علم اللاوعي، فهو ليس فلسفة. لكن بقدر ما يدرك الفيلسوف الخطاب الآخر ويعاني من جرّاء عذابه، يدخل التحليل النفسي في حقل الفلسفة، يدخله مضيفًا عليه اضطرابًا كبيرًا»[1].

التحليل النفسي هو طريقة التنقيب عن المسارات النفسية، والنفس اجتماعية، والتي لا يستطاع التقاطها مباشرة، وهو معدّ أساسًا لمعالجة الاضطرابات النفسية، وتحديدًا العصاب.

ظهرت كلمة «أناليز» في سنة 1896، والتحليل يعني التجزئة. فالتحليل في كل مجال ومسار يعني تجزئة ذلك إلى مكوناته الأساسية[2].

---

(1) آكون، آندريه: **التحليل النفسي** (مقال)، نقلًا عن: **مداخل الفلسفة المعاصرة** (م.س.)، ص 54.

(2) انظر: سيلامي، نوربير: **المعجم الموسوعي في علم النفس**، 6 مجلدات، ترجمة: وجيه سعد، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2000.

ويعتبر كل من «فرويد» و«يونغ» و«إدلر» من رواد التحليل النفسي ومؤسسيه ونعرض بإيجاز لتصوّر كل من «فرويد» و«يونغ» للأسطورة انطلاقًا من مبدأ التحليل النفسي:

المطلب الأول: تصوّر فرويد لأفهوم الأسطورة

ينطلق «سيغموند فرويد» (1856 ـ 1939) من تحديد الإنسان بأنه «موجود غريزي». وتشكّل «الليبيدو Libido، مرتكزًا أساسيًّا لديه. وفي حين كان المصطلح لدى مؤسسي علم الجنس يعني «الطاقة الجنسية» استعمله «فرويد» لتعيين تجليات *«النزوة الجنسية»* في الحياة النفسية. وقد تكلّم عنها في مؤلفاته العديدة لاسيما: «ثلاث محاولات حول نظرية الجنسانية»(1905)، و«ما فوق مبدأ اللذة»(1920)، و«تحليل الأنا وسيكولوجية الجماعة»(1920). وزعم «فرويد» أن بإمكانه أن يشرح كل شيء بواسطة الجنسانية لدرجة أنه أطلق عليه مصطلح الليغو.

وتشكل ثلاثية: «الأنا»، و«الهو» و«الأنا الأعلى» أركان أساسية للفكر الفرويدي[1]. كما أن «التأويل» يأخذ مكانًا مركزيًّا في تصور «فرويد»، وتعتبر «الأحلام» الوسيلة الفضلى للكشف عن المضمر واللاوعي لديه.

ينقل «فوكو» عن «فرويد» أنه قال: هناك ثلاث عمليات

---

(1) «الأنا» في مفهوم فرويد، هو وكيل التكيّف الاجتماعي، كما أنه أوليات الدفاع عن الذات من اجتياح النزوات، و«الأنا الأعلى» هو ما يتشكل لدى الطفل على صورة الأهل وعلى صورة الأنا الأعلى لديهم. وأما «الهو» فعبارة عن مملكة مبدأ اللذة.

جراحية أساسية أجريت في الثقافة الغربية بملء إرادة الغرب وهي: جراحة كوبرنيك، جراحة داروين، من خلال اكتشافه بأن الإنسان هو من سلالة القرد. والجراحة التي أجراها فرويد بنفسه من خلال اكتشافه «اللاوعي»[1].

وحسب رؤية تحليل فرويد النفسي وانطلاقًا من تصوره التأويلي المعتمد على اللاوعي فإن «الأسطورة هي تجليات الأحلام الجماعية الكاشفة عن اللاوعي لديهم»[2]. وحسب «فرويد» فإن الإنسان السليم الخالي من الأمراض لا يتوسل إلى الأسطورة. إن الاسطورة كالحلم، فهما نتاج العمليات النفسية اللاشعورية، ففي الاسطورة، كما في الحلم، تجد الأحداث تقع حرة خارج قيود وحدود الزمان والمكان. كما يرى أيضًا تماثل كل دوافع الأسطورة مع ما نصادفه في بعض صور الأمراض النفسية كالعصاب التسلطي، ومخاوف اللمس، والمخاوف الشاذة من الحيوانات، والأفكار التحريمية المتسلطة وما إلى ذلك.

وكما يقول «فوكو» فإن «فرويد» لا يكتفي بتأويل «العلامات»، بل يؤّل المؤولات أيضًا. وبخلاف ما هو شائع

(1) انظر: فوكو، ميشل: **نيتشه، فرويد، وماركس** (مقال) ضمن مجموعة مقالات تحت الاسم نفسه، الترجمة الفارسية: **افشين جهانديده** وغيره. هرمس، طهران، ط1، 2003م، ص 6.

(2) ورد في:

Freud, Sigmund: **The Major Works**, Chicago, University of Chicago Press, 1977, P. 767.

نقلًا عن: ضميران، (م.س.)، ص 17.

بالنسبة لفرويد فإنه لم يكتشف من «تحت العلائم»، «الإصابات»، بل وصل إلى «الأوهام»، واكتشف ما يتولد فيها من اضطرابات[1]. إن الأسطورة تلبّي حاجة المجتمعات البدائية، وأما المجتمعات المتقدمة فإن الثقافة هي التي تعوّض عن الأسطورة.

لقد أراد فرويد عبر الأسطورة وتحليلها أن يصل إلى الاضطرابات النفسية التي يعاني منها الإنسان دون أن يستطيع أن يبلور أفهومًا نظريًا للأسطورة يمكن من خلالها مقاربة القضايا الأخرى كالدين.

فهو يستلهم أسطورة القتل الأول (الوليمة الطوطمية) أي: (مقتل الأب وأكله) لتفسير المنشأ التاريخي للحضارة، كما أنه يلجأ إلى الأسطورة الأوديبية في تفسيره لعمليات التشكل الأخلاقي في مستوياته السيكولوجية والتربوية. وتأخذ «أسطورة أوديب» ترجمتها السيكولوجية لدى فرويد في مفهوم «عقدة أوديب»، وهي صورة أخرى لوليمة رمزية تأخذ مجراها في العملية التربوية، حيث يشكل فيها دم الأب المقتول، بما يستوجبه القتل من ندم، طاقة جديدة لتوليد القيم والأخلاق والأنا الأعلى.

ولا شك بأنه توجد وشائج رمزية عميقة بين الأسطورة الأوديبية والأسطورة الطوطمية من منظور فرويد، فكلتاهما تنطويات على الخطيئة الأزلية الأولى لمقتل الأب، ففي الأسطورتين تنتهك المحارم، وكلتاهما تفيضان بمشاعر الذنب

(1) انظر: فوكو: (ن.م.)، ص 11.

والندم الأزلي التي تعتري الأبناء على اقتراف الخطيئتين (مقتل الأب وغشيان المحارم)، وتلك هي المشاعر الآثمة التي توجد في أصل التحريم والتقديس والتعظيم الذي يؤسس بدوره إلى نشوء القيم والدين والأخلاق.

وهنا في هذا المقام، يؤكد الأنثروبولوجيون على البعد الواقعي للأسطورة، فالأسطورتان ليستا محض خيال جامح، إذ بيّنت دراسات ميثولوجية كثيرة، أن الأساطير ذات منشأ واقعي في جوهرها، فهي تستقي مصدرها الحيوي من الواقع وتعود إليه. فمقتل الأب الأول ليس حقيقة أنثروبولوجية فحسب، بل هو حقيقية نشهدها في عالم الحيوانات وتجمعاتها الأساسية، ولاسيما عند بعض جماعات القرود والأسود وأفراس النهر، حيث تكون العلاقات الجنسية مقتصرة على الذكر الأقوى في الجماعة، ومحرمة على غيره من الذكور. وهذا الأمر ليس غريبًا أيضًا عن الحياة الاجتماعية للإنسان تاريخيًّا، ففي العهود الإقطاعية الحديثة نسبيًّا من تطور المجتمع الإنساني، كان الإقطاعيون في كثير من المقاطعات في أوروبا وغيرها يمتلكون الحق - بل الواجب أحيانًا - في فضّ بكارة أي عروس قبل زفافها النهائي وذلك تأكيدًا للحق الأبوي في التملك والسلطة.

يعتقد بعض المؤرخين، في هذا السياق، بأن قصة أوديب تمتلك أصلًا تاريخيًّا حقيقيًّا، ومع ذلك يستحيل تخليصها من العناصر الأسطورية التي شابتها وأضفت عليها هذا الزخم الرمزي، وقد ورد ذكر مآساة أوديب في «الأوديسة» لهوميروس تلميحًا مختصرًا جدًّا، وفيها أنه قتل والده وتزوج والدته من دون أن يعلم، وأن أمه يوكاسته انتحرت شنقًا حين

تكشفت لها الحقيقة؛ أما أوديب؛ فقد ظل يحكم طيبة حتى مات. وقد وصفها أرسطو في كتابه «الشعر» بأنها أكمل نموذج لمأساة عرفها الإنسان.

المطلب الثاني: الأسطورة في تصوّر يونغ

يمثِّل «كارل غوستاف يونغ» (1875 ـ 1961) أحد الرواد الأساسيين للتحليل النفسي. وبعد أن كان من المفترض أن يكون «الأمير الوارث» لفرويد، فإنه رفض الفكرة الفرويدية معتبرًا أن «الليبيدو» هو دفعة إرادية. وفي سنة 1911 ومن خلال كتابه: «تحولات النفس الرموز» قام بنفي أي مصدر جنسي للعصاب معتبرًا «الليبيدو» كطاقة جنسية من دون نزوة جنسية.

ويشكِّل «الدين» أحد الخلافات الرئيسية بين الرجلين. ففي كتابه «مستقبل وهم» يعتبر «فرويد» الممارسات الدينية من الطقوس الهجاسية وتمثِّل «المسألة الدينية» بالنسبة إليه «عصابًا جماعيًّا». وعلى العكس من ذلك فإن «يونغ» يعتبر أن العصاب قد يكون نتاج فقدان الإيمان. ومن الإسهامات الكبرى لـ «يونغ» تحديده لمفهوم «اللاشعور»، حيث يرى أنه هو نفسه مقسّم إلى منطقتين[1]:

أ ـ اللاشعور الشخصي، القريب من التصوّر الفرويدي، والذي يضمّ الجزء المكبوت والمنسي من المعيش لكل

---

(1) يونغ: كارل غوستاف: **الطاقة السيكولوجية**، مكتبة الجامعة، 1956: نقلًا عن: كارل غوستاف يونغ... (مقال) بقلم: جيل مارشان، وترجمة: فوزي بوخريص .**الثقافة العالمية**، العدد 122، كانون الثاني/يناير 2004. ص 126.

كائن بشري، ويتشكل في ارتباط وثيق مع التاريخ الفردي للشخص.

ب ـ اللاشعور الجمعي، وهو حسب «يونغ» ليس نتيجة لمضامين فردية، ذات صورة وحيدة تقريبًا، وغير قابلة لإعادة الإنتاج، ولكن نتيجة مضامين كونية ومنتظمة الظهور.

هذه الطبقة العميقة جدًّا من اللاشعور هي مشتركة بين الجميع، كما لو أنّها تمثّل إرث تطور الجنس البشري. وتتشكل بنية اللاشعور الجمعي من الغرائز والنماذج المثالية، والتي هي صور دينامية، أي هي نوع من القوالب الثابتة والفطرية والتي تتمظهر في شكل رموز أو أساطير.

وبحسب تعبير «يونغ»: فإن «النماذج البدئية هي العناصر الخالدة للاوعي، ولكنها تغيّر شكلها باستمرار. هذا «العنصر الخالد» للاوعي هو المفتاح، محفوظًا في أسطورة، ليساعدنا في فهم النموذج، خرائط اللاوعي الموجودة داخلنا جميعًا. فماذا إذا استطعنا قراءة هذه الخريطة؟ قد يكون ممكنًا أن «نخطط» أو «نحدّد» مراحل الحياة في الشخص، موضوع التحليل، وبذاك نساند العلاج النفسي[1].

ويصرّح «يونغ» في كلمة له قائلًا: «إنني اخترت[2] مصطلح «اللاشعور» لغرض البحث، وكان باستطاعتي أن أستخدم كلمة

---

(1) كارل غوستاف يونغ وكيريني: **مقالات حول علم الأساطير**، 1993. منشورات جامعة برنستون، الولايات المتحدة الأمريكية، ص98.

(2) الكلمة المستخدمة لدى «يونغ» هي «اخترعت» بدل اخترت إلّا أنني ولسهولة الترجمة والتلقي تبرعت بكلمة «اخترت».

«الإله». وحينما أتكلم بلغة الأساطير فإن مصطلحات «مانا» و«الإله» و«اللاشعور» تصبح مترادفة، لأننا لا نعي المصطلحين الأولين كما هو الحال في المصطلح الأخير»[1].

إن النماذج المثالية التي تتمظهر بشكل رموز وأساطير هي بحسب «يونغ» محدّدات رئيسية للتطور البشري، والتي تجسّد شكلًا متقدمًا من الغرائز، وتؤلِّف نموذجًا من «التنظيم البيولوجي لاشتغالنا النفسي، تمامًا مثلما أن وظائفنا البيولوجية تتبع نموذجًا معينًا»[2].

والتفسير السيكولوجي للأسطورة هو ذاته التفسير المعتمد لدى «يونغ» في شرح «الإبانات الدينية» حيث يعتبر أنّها «تعبيرات نفسية تقوم، في التحليل الأخير، على الخافية (اللاشعور)، أعني على سياقات متعالية لا يطالها الإدراك الفيزيائي، ولكنها تشعرنا بوجودها متوسلة بما يصدر عن النفس من تعبيرات ترشح من خلال الوعي البشري... نحن لا نعلم مقدار ما هي عليه هذه الصور والاستعارات والمفهومات من وضوح أو إبهام بالنسبة إلى موضوعها المتعالي، فمثلًا، إذا قلنا: «الإله»، فإنما نعبر عن صورة أو مفهوم لفظي قد تعرَّض إلى تغيير كثير على مرّ الزمان. لكننا لا نستطيع القول بدرجة من اليقين ـ اللهم إلّا أن يكون ذلك عن اعتقاد أو إيمان ـ إن كان

---

(1) شايغان، داريووش: **الأصنام الذهنية والخاطرة الأزلية**(بالفارسية)، نشر أمير كبير، طهران، 1355 هـ.ش 1976م. ص 212. نقلًا عن ضميران: (م.س.)، ص 19.

(2) (ن.م.)، ص 127.

هذا التغيير قد طرأ على الصور والمفهومات فقط، أم أنه أصاب مسمّى الإله بالذات. مع ذلك نستطيع تصوّر الإله طاقة حياة دافقة أبدًا يتغيّر شكلها إلى ما لا نهاية، كما نستطيع تصوره جوهرًا ساكنًا لا يتغير أبدًا»[1].

على أن «يونغ» بعد دراسة مقارنة بين «الخافية» و«الإبانات الدينية» يقرِّر قائلًا: «لكن الشيء الذي نستطيع أن نستيقن منه تجريبيًّا، وعلى درجة كبيرة من الاحتمال، أن في هذا النموذج ميلًا مستقلًا عن الإرادة الواعية إلى عقد صلة مع غيره من النماذج حول مركز النفس. يترتب على ذلك أن ينهض احتمال بأن يحتل نموذج الكلية مكانًا مركزيًّا في «صورة الإله»، نرد على ذلك أن ما يعزّز هذا التقارب ما يحدثه هذا النموذج من رمزية تصف الألوهة وتعبِّر عنها. هذه الحقائق تعطينا شيئًا من الحق فيما ذهبنا إليه من أنَّ التميز بين «الإله» و«الخافية» أمر غير ممكن»[2]. وانطلاقًا من الاعتبارات التي يؤمن بها يونغ يرى: أن كل المحاولات التي بذلت لتفسير الأسطورة، لم تساهم في فهمها، بل على العكس زادت في الابتعاد عن جوهرها، وزادت حيرتنا نحوها. فالأسطورة ممتنعة عن الإدراك بوصفها متاهة عظمى.

بالنسبة لـ «يونغ» فالناس يقعون في مستويين نفسيين مختلفين ويتمّ تحديد ذلك نتيجة المواقف الأساسية تجاه العالم

---

(1) يونغ، كارل غوستاف: **الإله اليهودي، بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ترجمة: نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط2، 1995، ص 6 ـ 7.

(2) يونغ: **الإله اليهودي** (ن.م.)، ص 146.

من حولهم. فهناك ما يسمى بـ«الانبساطات» يمكن تطويرها من خلال العلاقات والتفاعل المتبادل كما تنشط بسبب الآخرين. كما أن هناك ما يسمى بـ«الانطواءات» لدى الأشخاص وهي أكثر انعكاسية وتميل للخصوصية الفردية. لا يمكن اعتبار أيهما الأسوأ أو الأحسن من الآخر، ولكنهما معًا ـ ببساطة ـ يعكسان طريقًا مختلفًا للتفاعل مع العالم الخارجي.

وبحسب «يونغ» فإن الوظائف الأساسية للعقل تتلخص في أمور أربعة: الأول التفكير، وهو بكل بساطة عبارة عن التقييم المنطقي للحقائق. الثاني الإحساس، وهو يتعلق باستخدام الحواس لإخبارنا كنه العالم من حولنا. الثالث الشعور، وتعني وظيفة الشعور باستخدام المشاعر لإقرار إن كنت تحب ما يدور حولك أم لا. الرابع الحدس، وهو يتعلق باستخدام حدسك أو حاسة البديهة أو الحاسة السادسة لما يتخطى الإحساس من حيث الفهم والإدراك[1].

ومن هنا يظهر بجلاء موقف «يونغ» تجاه الأسطورة والدين معًا وما بينهما من صلة القربى في الواقع والفهم والتصور والتصديق والتأثير والتأثر والغاية والمنفعة.

الفصل الثاني

الدين في الثقافة الغربية
نظرة تاريخية

تمهيد عام

هل للغرب منظومة فكرية وثقافية خاصة به؟ وهل هناك من منظومة فكرية آحادية تحكم الغرب؟ ما المقصود من الغرب، هل المقصود بالغرب هو الغرب الجغرافي أم الغرب الثقافي؟ الإجابة عن هذه الأسئلة وما يتفرَّع عنها من أسئلة أخرى كفيلة بالتمهيد للموضوع المبحوث عنه. وتشكّل مدخلًا مناسبًا للبحث عن «أفهوم الدين» ومكوناته في التصور الغربي.

من البداية ونحن نبحث عن أفهوم الدين في الثقافة الغربية ينبغي أن نؤكد على نقطة مفصلية في موضوعنا والتي تشكّل بدورها ركيزة منهجية في مقاربتنا للتصور الغربي لموضوعات هي من أصعب القضايا الفكرية التي شغلت المفكرين على مرّ التاريخ. هذه النقطة هي أن الثقافة الغربية بكل تجلياتها هي ثقافة تاريخية تشكّلت في الزمان والمكان، وهي في حالة من الصيرورة المستمرة، لا تحكمه ثوابت خارج الزمان والمكان وخارج ما يحتويهما من عناصر ومكونات. وليست للثقافة الغربية «ماهية مسبقة» كما هو الحال في الثقافة الإسلامية. وانطلاقًا مما ذكر عبّر البعض عن الوعي الغربي قائلًا: «إن الوعي الأوروبي حصيلة

حضارة «طردية» في حين أن الوعي الإسلامي في وضع حضارة «مركزية»[1].

إن هذا الاختلاف الجوهري بين الثقافتين سمح للثقافة الغربية النزوع خارج الإطارات المسبقة وعدم التقيّد بالثوابت والمبادئ الصارمة. لقد اتجه الغرب إبان عصر النهضة وبعده نحو تحطيم الإطارات السابقة وبناء إطارات جديدة لا حصر لها ولا عد. كما أن الغرب تحوّل بعد عصر النهضة «نحو تحطيم المرآة وإمعان النظر فيها، عبر شظاياها المتناثرة، إلى وجوه العالم المختلفة ومحاولة التأليف بينها لتكوين تصوّر تركيبي ينطلق من الجزئيات والتفاصيل فيجملها ويوحدها وفق مقتضياتها الداخلية لا وفق كليات العقل المفروضة عليها من خارجها»[2].

كما أن الاختلاف ذاته يقف خلف تعدّد العقليات في العالم الغربي ويفسره. صحيح أن العقل مقيدًا بالأوروبي أو الغربي أو الشرقي أو العربي أفهوم عنصري، والعقل لا قومية له، ولا جنس، وليس عربيًّا ولا فرنسيًّا ولا أميركيًّا ولا غيرها من قوميات، إلّا أن العقليات أي منتجات العقل هي مقولة ثقافية تتأثر من الزمان والمكان والبيئة الاجتماعية، الدينية والفكرية[3].

---

(1) حنفي، د. حسن: **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992، ص 83.

(2) **فلسفة الغرب ـ 2**، كراسة من إعداد جامعة آزاد، د.ت.، ص 1.

(3) قارن: حنفي: م.س.، ص 84.

من هنا، لا ينبغي أن نستفز من عنوان كتاب «ليفي شتراوس»: «الفكر البرِّي» ولا من عنوان كتاب «ليفي بريل: «العقلية البدائية». ونرى في ذلك تجنيًا على الآخر واستضعافًا له وتحكمًا عليه[1]. وذلك باعتبار أن العنوان لا يوحي بتخطئة عقل الآخر وإنما يوحي بالاختلاف في معطيات العقول وهو كلام في نفسه سليم، وإن كنّا لا نوافق الاثنين في سعيهما الحثيث نحو تكريس الهيمنة المقولية والثقافية الغربية.

وذلك يستدعي منا التمييز الواضح بين العقل وهو موهبة إلهية، وثروة إنسانية مشاعة[2]، وبين نتاجات العقل وتمثّلاته واستخداماته، ومنها «الفكر» الذي هو ليس ذات العقل وإنما منتج به، ووجه استخدام له. وكم من الفرق بين الشيء واستخداماته وأدوات تفعيله وما يترتب عليه من نتائج وآثار. فحينما نتحدث عن الفكر والعقلية ففي الحقيقة نتحدث عن كيفية استخدام «العقل» وطرق تفعيله. ونعبّر بهما عن الوعي بالأشياء وما يترتب عليه من آثار. وكما أن الوعي ذات طبقات وله درجات ويتأثر بالجغرافيا الثقافية والهندسة المعرفية والبيئة الفكرية وخصوصيات ذاتية وموضوعية لصاحب الوعي، فكذلك الفكر والعقلية فإنهما يتأثران بالزمان والمكان وعوامل أخرى.

---

(1) قارن: حنفي: م.ن.، والصفحة ذاتها.

(2) إذ كما يقول «ديكارت» عن العقل بأنّه: «أعدل الأشياء قسمة بين الناس، كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان». المقال في المنهج، ورد في: د. راوية عبد المنعم عباس: **ديكارت والفلسفة العقلية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996م، ص 13.

ومما ذكرنا يتضح الإجابة عن الأسئلة السابقة، فالمقصود بالغرب في بحثنا هو الغرب الثقافي وإن كانت الثقافة معنية بالجغرافيا أيضًا. كما أن الثقافة الغربية ليست واحدة وموحدة إلّا أنها تلتقي جميعًا في الخطوط العريضة والأهداف الاستراتيجية الكبرى، سيما في العصور المتأخرة. إنّها في طورها الأخير دنيوية المنشأة ودنيوية الإطار ودنيوية الغاية والهدف. وإن كانت تختلف فيما بينها في الخطوط التفصيلية نظرًا لما تحكمها من عقلانيات تاريخية مختلفة كالعقلانيات الوسيطة، الأسكولائية (المدرسية)، والرشدية اللاتينية وغيرها، وعقلانيات عصر النهضة وعقلانيات الحداثة وما بعد الحداثة.

وقبل أن نعرض لأفهوم الدين، ودلالاته وتداعياته من المنظور الغربي بعقلانياته المختلفة إبان عصر النهضة وما بعده بدءًا بالأفهوم المدرسي وانتهاءً بالأفهوم الحداثوي، وما وراء الحداثوي، يجب التعرّف على مرجعية الديانتين السماويتين: اليهودية والمسيحية أي الكتاب المقدّس بقسميه: العهد القديم والعهد الجديد، كونهما المرجعيتين الأساسيتين لدراسة الدين في الغرب:

أولًا: الديانة اليهودية

استنادًا إلى الأسفار العبرانية كان «أبرام» جدّ اليهود، يعبد الإله الحقيقي قبل حوالي أربعة آلاف سنة[1]. وحسب الرواية التوراتية فإن «أبرام» هاجر من حاضرة «أور» الكلدانيين

---

(1) قارن: العهد القديم، سفر التكوين، 5: 22 ـ 24. (**الكتاب المقدس**: العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، 1991).

في «سومر» إلى أرض «كنعان» التي ورد ذكرها في سفر التكوين[1]. ويجري الحديث عنه في التكوين باسم «أبرام العبراني»[2] الذي تغيّر لاحقًا إلى «إبراهيم»[3]. وانحدر منه ابنه «إسحاق» وحفيده «يعقوب» الذي جرى تغيير اسمه لاحقًا إلى «إسرائيل»[4]. وكان لإسرائيل اثني عشر ابنا أصبحوا مؤسسين لاثني عشر سبطًا وأحد هؤلاء الأسباط كان «يهوذا» الذي اشتقت كلمة «يهودي» من اسمه أخيرًا»[5].

وأطلقت فيما بعد الـ«يهودي» على كل الإسرائيليين من دون التمييز بين متحدر من «يهوذا» وغيره[6].

وحسب الرواية التوراتية (رواية سفر الخروج من العهد القديم) لقد وُلد القائد العبراني الكبير «موسى» في مصر في سنة 1593 ق.م. لأبوين إسرائيليين كانا عبدين في الأسر إلى جانب باقي إسرائيل، وهو كان الشخص «الذي عرفه الرب» ليقود شعبه إلى الحرية في أرض كنعان[7]. وحسب سفر الخروج[8] فإن «موسى» مضافًا إلى كونه «نبيًّا» كان قاضيًا وقائدًا ومؤرخًا لبني إسرائيل أيضًا.

---

(1) سفر التكوين: 11: 31 و 12: 7.
(2) سفر التكوين: 14: 13.
(3) سفر التكوين: 17: 4 ـ 6.
(4) سفر التكوين: 32: 27 - 29.
(5) سفر الملوك: 16: 6.
(6) سفر استير: 3: 6، و 9: 20.
(7) **الكتاب المقدس**، سفر التثنية: 6: 23، 34: 10.
(8) سفر الخروج 2: 1 و 3: 22.

يتألف «الناموس» الذي قبلته إسرائيل من الوصايا العشر، ما يزيد على ستمائة شريعة تضمنت قائمة إرشادات وتوجيهات شاملة لأجل السلوك اليومي.

اشتملت «الوصايا العشر» على المعتقد الديني والسلوك المطلوب وفيما يلي نعرض القسم الرئيس من نصها، كما جاء في سفر الخروج[1] من العهد القديم:

«لا يكن لك آلهة أخرى أمامي.

«لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا ولا صورة مما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت وما في الماء من تحت الأرض. لا تسجد لهن ولا تعبدهن...

لا تنطق باسم الرب إلهك باطلًا...

اذكر يوم السبت لتقدسه... بارك الرب يوم السبت وقدسه.

أكرم أباك وأمك؛

لا تقتل؛

لا تزن؛

لا تسرق؛

لا تشهد على قريبك شهادة زور؛

لا تشته بيت قريبك... امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئًا مما لقريبك».

---

(1) سفر الخروج: 30: 3 ـ 17.

شعب الله المختار

بدأ اليهود يتشكلون من خلال التقيّد بالناموس (الدستور الديني) وبذلك أصبحوا أمة واحدة. وتوّج ذلك من خلال الخطاب الإلهي حينما قطع لهم وعدًا ـ كما في سفر الخروج[1] ـ: «إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي... تكونون في مملكة كهنة وأمة مقدسة». وهكذا يصبح الإسرائيليون شعبًا مختارًا. وفي وقت لاحق (القرن الثامن ق.م.)، كان خطاب الله لليهود أكثر وضوحًا إذ خاطبهم ـ بحسب سفر أشعيا[2] ـ «أنتم شهودي يقول الربّ وعبدي الذي أخذته».

كتب اليهود المقدسة

تسمى الأقسام الثلاثة للكتاب المقدس اليهودي بالعبرانية بالاختصار بـ «تناخ» باستعمال الحرف الأول من كل جزء: توراة (الشريعة)، نفيئيم (الأنبياء)، وختوفيم (الكتابات). ويعتقد اليهود أنها كتبت تحت درجات مختلفة من الوحي ويضعونها من حيث الأهمية في التراتبية التالية:

1 ـ **توراة: أسفار موسى الخمسة**: سفر التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، والتثنية.

2 ـ **نفيئيم (الأنبياء)**: تتضمن الأنبياء الأساسيين من يشوع إلى أشعيا، ارميا، حزقيال، ومن ثم الأنبياء الصغار الاثني عشر من هوشع إلى ملاخي.

(1) سفر الخروج 19: 5 و6.
(2) سفر أشعيا: 43: 10، 12.

3 ـ **ختوفيم (الكتابات)**: مؤلفة من الأعمال الشعرية: المزامير، الأمثال، أيوب، نشيد الإنشاد، ومراثي ارميا. مضافًا إلى راعوث، الجامعة، استير، دانيال، عزرا، نحميا، وأخبار الأيام الأول والثاني.

4 ـ **التلمود**: يعتبر «التلمود» عند أغلب اليهود العمود الفقري للفكر اليهودي، ويقول في هذا المجال الحاخام اليهودي «أدين شيتينزلتز»: «إذا كان الكتاب المقدس حجر زاوية اليهودية، فحينئذ يكون التلمود العمود المركزي، مرتفعًا من الأساسات وداعمًا كامل الصرح الروحي والفكري»[1].

ويعتقد الأرثوذكسيون من اليهود[2] أن الله أعطى الشريعة المكتوبة (التوراة) لموسى عند جبل سينا، كما كشف له أيضًا تفاسير محدّدة عن كيفية تنفيذ الشريعة. وهذه كانت تنقل بواسطة

---

(1) نقلًا عن: **International Bible Students Association**, Brooklyn, New York, 1990, P. 221.

(2) لقد استعملت هذه الصفة لأول مرة في الأدب الديني اليهودي عام 1795م على يد الإصلاحيين اليهود قاصدين بها معارضيهم من التلموديين. إلا أن الأرثوذكسيين يفضِّلون أن يطلق على مدرستهم اسم «اليهودية المصدِّقة للتوراة». ويفرّق الأدب الديني اليهودي في الوقت الحاضر بين الأرثوذكسية orthodox و«الأرثوذكسية المتطرفة» أو المتشددة ultra-orthodox وبالعبرية «هحريديم». ولقد ظهرت اليهودية الأرثوذكسية، كرد فعل على اليهودية الإصلاحية، لدرء الخطر الذي يمكن أن يهدّد اليهود بالذوبان إذا ما استجابوا إلى دعوتهم بالاندماج في المجتمعات التي يعيشون فيها. راجع: د. رشاد عبد الله الشامي: **القوى الدينية في إسرائيل**، **عالم المعرفة**، العدد 186، حزيران، 1996، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 76 ـ 77.

الفم وسمّيت بالشريعة الشفهية. وعليه فإن «التلمود» ـ حسب اليهود ـ هو الملخّص المكتوب، مع تعليقات وتفاسير لاحقة لهذه الشريعة الشفهية، الذي جمعه ربينيون من القرن الثاني بعد الميلاد إلى العصور الوسطى[1].

والتلمود ينقسم بدوره إلى قسمين رئيسيين:

أ ـ **المشناه**: مجموعة تعليقات تكمل شريعة الأسفار المقدسة، مؤسسة على تفاسير الرَّبينيين المدعوين «تنيم» (معلّمين)، ووضعت مكتوبًا في أوائل القرن الثالث بعد الميلاد.

ب ـ **الجمارة أو الغمارا** ـ وهي التلمود أصلًا ـ: مجموعة تعليقات على القسم الأول (المشناه) ألحقت بواسطة الربينيين في فترة لاحقة من القرن الثالث حتى القرن السادس بعد الميلاد. مضافًا إلى هذين القسمين يشتمل التلمود أيضًا على تعليقات لاحقة في القرون الوسطى من قبل الحاخامات أمثال الحاخام راشي[2](1040 ـ 1105) الحاخام رامبام[3] (1135 ـ 1204) وغيرهما.

المجتمع اليهودي

لقد انبثق خلال العصور الوسطى ـ من القرن الخامس إلى الخامس عشر بعد الميلاد ـ مجتمعان متميزان لليهود:

(1) راجع: IBSA, ibid, pp 221-222.
(2) المعروف بـ «سليمان بن إسحاق».
(3) المعروف بـ «موسى بن ميمون».

اليهود السيفارديون، الذين ازدهروا تحت الحكم الإسلامي في إسبانيا. واليهود الأشكينازيون الذين نشأوا في أوروبا الوسطى والشرقية. وشكل هذان المجتمعان مصدرًا للكثير من الأفكار والتفسيرات الدينية لليهود إلى اليوم، بما في ذلك الطقوس والشعائر الدينية اليومية.

ثانيًا: الديانة المسيحية:

يشكِّل الإرث الكتابي اليهودي جزءًا مهمًّا من الإرث الكتابي المسيحي، حيث يتألف الكتاب المقدس المسيحي من 66 سفرًا كتبها نحو 40 شخصًا على مرّ 1600 سنة أي من سنة 1513ق.م. إلى 98 ب.م. و39 سفرًا منها هي الأسفار القديمة العبرانية والتي تُعرف بـ «العهد القديم»، و27 سفرًا من الأسفار المقدسة اليونانية المسيحية وتُعرف بـ «العهد الجديد». وسبق أن تحدثنا عن العهد القديم وما يتضمنه من كتب وأسفار وفيما يلي نتناول العهد الجديد والأسفار التي يشملها.

العهد الجديد

ويتألف «العهد الجديد» بدوره من الكتب التالية:

أ ـ الأناجيل الأربعة:

وهي روايات عن حياة السيد المسيح والبشارة التي بشر بها. كتب اثنين منها تابعان (حواريان) لصيقان للسيد المسيح نفسه، هما: متّى العشار، ويوحنا صياد السمك. والاثنان الآخران كتبهما مرقس ولوقا الطبيب[1].

(1) راجع: IBSA, ibid, p 241.

تختلف الأناجيل الأربعة فيما بينها في توصيف السيد المسيح «فهو الملك في إنجيل متّى، والخادم في إنجيل مرقس، والإنسان في إنجيل لوقا، في حين أنه هو الإله في إنجيل يوحنّا»[1].

ومن حيث المضمون والمحتوى فتجتمع الأناجيل الأربعة «على ذكر رسالة يوحنّا المعمدان، وإطعام الخمسة آلاف، وإعلان المسيح عن نفسه أنه الملك كما كتب النبي ميخا، بالإضافة إلى ذكر تسليمه على يد يهوذا، وإنكار بطرس له، ومحاكمته وصلبه وقيامته»[2].

ب ـ أعمال الرسل:

وهي عبارة عن النشاط الإرسالي المسيحي الباكر، جمعها «لوقا»، حيث يروي كيف نشر التلاميذ الأول.

يشتمل كتاب أعمال الرسل على أقسام ثلاثة[3]:

1 ـ بدء النشاط المسيحي في أورشليم بعد صعود المسيح.

2 ـ انتشار الإيمان المسيحي في سائر أنحاء فلسطين.

3 ـ زيادة انتشاره في حوض البحر الأبيض المتوسط حتى روما.

---

(1) مقدمة **الكتاب المقدس (العهد الجديد)**، الترجمة العربية الجديدة من اللغة الأصلية، إصدار دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ط4، 1992، بيروت، ص 4، (المقدمة).

(2) (ن.م.) والصفحة ذاتها.

(3) **الكتاب المقدس ـ العهد القديم**، (ن.م.)، مقدمة أعمال الرسل، ص 323.

ج ـ رسائل الرسول[1] بولس:

وهي مجموعة الرسائل التي بعث بها «بولس» إلى شتى الأفراد والكنائس المسيحية وتعدادها أربع عشرة رسالة.

د ـ رسالة يعقوب:

«رسالة يعقوب» مجموعة من الإرشادات العملية، وجّهها إلى «جميع شعب الله المشتت في العالم كله»، وغايته منها أن يشجعهم على تحمل الصعوبات والتمسك بالتقوى»[2].

هـ ـ رسالتا بطرس:

الرسالة الأولى هي التي وجّهها «بطرس» إلى المسيحيين الذين دعاهم إلى «شعب الله» المشتتين في شمالي آسيا الصغرى. والغاية منها الحثّ على تحمل الاضطهاد في سبيل الإيمان[3]. والرسالة الثانية موجهة إلى أوساط واسعة من المسيحيين، وغايتها محاربة المعلمين الكاذبين والفجور الذي تؤدي إليه تعاليمهم[4].

---

(1) **الرسول** ـ في المفهوم المسيحي ـ لقب لمن يبعثه المسيح. ينسب العهد الجديد هذا اللقب إلى الاثني عشر رجلًا الذين اختارهم يسوع ليكونوا معه. أما «بولس» الذي رأي المسيح القائم من بين الأموات، فهو طالب أيضًا بهذا اللقب وإن لم يعرف المسيح خلال حياته على الأرض. نقلًا عن جدول الشروح، الملحق بالكتاب المقدس ـ العهد الجديد، (ن.م.)، ص716. (بتصرف وجيز).

(2) **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد** (ن.م.)، مقدمة رسالة يعقوب، ص 620.

(3) انظر: **الكتاب المقدس** (ن.م.)، ص 630.

(4) راجع: (ن.م.)، ص 641.

و ـ رسائل يوحنّا:

وتتضمن رسائل ثلاث وجهها «يوحنَّا» إلى المسيحيين والكنسية وراعيها. يدعو فيها إلى تعاليم المسيح من المحبة ومساعدة سائر المسيحيين والتحذير من التعاليم الباطلة.

ز ـ رسالة يهوذا:

رسالة وجّهها «يهوذا» للتحذير من المعلمين الكذابين، وهي تشبه بمحتواها رسالة بطرس الثانية[1].

ح ـ رؤيا يوحنَّا:

كتبت في عهد اضطهاد المسيحيين، أعرب فيها الكاتب بأسلوب رمزي ما كان يفهمه المسيحيون دون سواهم في تلك الأيام[2].

صلب السيد المسيح

يؤمن المسيحيون انطلاقًا مما ورد في العهد الجديد (الأناجيل الأربعة) أن المسيح قد صّلب من قبل حكام الرومان وبإيعاز بل دور مباشر للسلطات الدينية اليهودية، وتورط أحد تلاميذ المسيح المقربين (أحد التلاميذ الاثني عشر) في تسليم المسيح إليهم:

«وفي ذلك الوقت هبّ أحد التلاميذ الاثني عشر، وهو «يهوذا» الملقب بالأسخريوطي، إلى رؤساء الكهنة وقال لهم:

---

(1) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد** (ن.م.)، ص 666.

(2) المصدر السابق نفسه، ص 669.

«ماذا تعطوني لأسلم إليكم يسوع؟» فوعده بثلاثين من الفضة. وأخذ يهوذا من تلك الساعة يترقب الفرصة ليسلِّم يسوع[1].

وورد التأكيد على الواقعة في كل من إنجيل مرقس[2]، وإنجيل لوقا[3]، أيضًا. كما تطرق العهد الجديد إلى كيفية القبض على المسيح وتسليمه إلى السلطات، ولقد شرح متَّى ذلك قائلًا:

«وبينما يسوع يتكلم وصل يهوذا، أحد التلاميذ الاثني عشر، على رأس عصابة كبيرة تحمل السيوف والعصي، أرسلها رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب»[4].

ويضيف قائلًا: «ودنا يهوذا في الحال إلى يسوع وقال: «السلام عليك، يا معلّم!» وقبله، فقال: «افعل ما جئت له يا صاحبي!»»[5].

وبعد أن يتعرّض «العهد الجديد» إلى قصة إحضار المسيح في مجلس اليهود[6]، وإنكار بطرس معرفته به[7]،

---

(1) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متَّى، 26: 14(ن.م.)، ص 81.

(2) **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، مرقس 14: 10 ـ 11 (ن.م.)، ص141.

(3) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، لوقا 2: 3 ـ 6. (ن.م.)، ص 237.

(4) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متَّى 26: 47. (ن.م.)، ص 84، ومرقس 14: 43، ولوقا 22: 47. ويوحنًّا 18: 3.

(5) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 26: 49 ـ 50. ومرقس 14: 45. ولوقا 22: 47 ـ 48.

(6) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، :إنجيل متّى 26: 59 ـ 68. وإنجيل مرقس 14: 53 ـ 65. وإنجيل لوقا 22: 54 ـ 55. وإنجيل يوحنَّا 18: 13 ـ 14 و19 ـ 24.

(7) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 26: 69 ـ 75. ومرقس 14: 66 ـ 72، لوقا 22: 56 ـ 62. ويوحنّا 18: 15 ـ 18 و25 ـ 27.

وتسليم المسيح لبيلاطس[1]، وانتحار يهوذا ندمًا على فعلته[2]، والحكم على يسوع بالموت[3].

يشرح «متَّى» قصة صلب المسيح قائلًا: «فصلبوه واقترعوا على ثيابه واقتسموها. وجلسوا هناك يحرسونه. ووضعوا فوق رأسه لافتة مكتوبًا فيها سبب الحكم عليه: «هذا يسوع، ملك يهود»، وصلبوا معه لصين، واحدًا عن يمينه وواحدًا عن شماله، وكان المارة يهزون رؤوسهم ويشتمونه ويقولون: «يا هادم الهيكل وبانيه في ثلاثة أيام، إن كنت ابن الله، فخلِّص نفسك وانزل عن الصليب»[4].

قيامة السيد المسيح

يعتقد المسيحيون استنادًا إلى نصوص في العهد الجديد بقيامة السيد المسيح وأنه حيّ. يقول متَّى: «ولما مضى السبت وطلع فجر الأحد، جاءت مريم المجدليَّة ومريم الأخرى لزيارة القبر..»[5].

---

(1) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 27: 1 ـ 2. ومرقس 15: 1. ولوقا 23: 1 ـ 2. ويوحنّا 18: 28 ـ 32.

(2) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 27: 3 ـ 10. وأعمال الرسل 1: 18 ـ 19.

(3) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 27: 15 ـ 26. ومرقس 15: 6 ـ 15. ولوقا 23: 13 ـ 25. ويوحنّا 18: 39و 19: 16.

(4) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 27: 35 ـ 40. انظر: مرقس 15: 21 ـ 32. ولوقا 23: 26 ـ 43. ويوحنّا 19: 17 ـ 27.

(5) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متَّى 28: 1.

ويضيف قائلًا: «فقال الملاك للمرأتين: لا تخافا. أنا أعرف أنكما تطلبان يسوع المصلوب ما هو هنا. لأنه قام كما قال»[1].

كما يشرح ظهور يسوع لتلاميذه قائلًا: «ما التلاميذ الأحد عشر، فذهبوا إلى الجليل، مثلما أمرهم يسوع. فلما رأوه سجدوا له، ولكنّ بعضهم شكوا. فدنا منهم يسوع وقال لهم: «نلت كل سلطان في السماء والأرض. فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم، وعمّدوهم باسم الأب والابن والروح القدس وعلّموهم أن يعملوا بكل ما أوصيكم به، وها أنا معكم طوال الأيام، إلى انقضاء الدهر»[2].

وبعد هذا التمهيد المفصل نسبيًّا والمطلوب من أجل معرفة ما يأتي من تصورات وتصديقات حول الدين في الدراسات والجهود الفكرية في الغرب على مرّ التاريخ، سوف نتناول في المباحث الأربعة التي نعقدها في هذا الفصل «أفهوم الدين» قراءة تاريخية على ضوء العقلانيات التي سادت الغرب، بدءًا من عقلانيات قروسطية، مرورًا بعقلانيات عصر النهضة، وعقلانيات عصر الحداثة، وصولًا إلى عقلانيات ما بعد الحداثة.

---

(1) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 28: 5 ـ 6.

(2) راجع: **الكتاب المقدس ـ العهد الجديد**، متّى 28: 16 20. وانظر: العهد الجديد، مرقس 16: 14 ـ 18. والعهد الجديد، لوقا 24: 36ـ 49. والعهد الجديد، يوحنّا 20: 19 ـ 23. والعهد الجديد، أعمال الرسل 1: 6 ـ 8.

المبحث الأول:

الدين وعقليات قروسطية

تتمثل العقليات القروسطية[1] بالتأثر الشديد من النص الديني والكتاب المقدّس والتأويلات التي تدور حول الكتاب المقدس ولا تتجاوزه في الأعم الغالب. فالفكر المسيحي والآباء المسيحيون هما المكونان الرئيسان للرؤية المسيحية إلى الدين في هذا العصر. والمقصود بالفكر المسيحي هو الفكر التاريخي للمسيحية، والذي تأثّر بالفلسفة الأفلاطونية والرواقية وفيلون الإسكندري والأفلاطونية المحدثة من جهة، وبكتابات توراتية من جهة ثانية. والمراد بالآباء المسيحيين هم الشخصيات الدينية المسيحية الذين تركوا بصماتهم على التصور الديني المسيحي. وبدأ هذا التأثيرالآبائي بدءًا بالمدرسة التبريرية من خلال «جوستنيان» و«ترتيليان» في القرن الثاني الميلادي، مرورًا بالمدرسة الإسكندرية من خلال كليمانص الإسكندري (145 ـ 215)، وأوريجين السكندري (185 ـ 253). والكابودوكيين أمثال: باسيليوس الكبير (330 ـ 379)،

(1) القرون الوسطى أو العصر الوسيط هي الفترة الممتدة بين (400 ـ 1400) والذي ساد فيه الصراع بين الدين والفلسفة.

وغريغوار النصيبي (335 ـ 394)، وصولًا إلى آباء الكنيسة في بدايات العصر الوسيط الأول كالقديس أوغسطين، وديونسيوس الآريوباجي (500)، ويوحنّا الدمشقي (680 ـ 750). والآباء السكولائيون (المدرسيون): بمراحلها الثلاث: السكولائية المبكرة: متمثِّلة بالقديس انسلم (1033 ـ 1109)، وبطرس أبيلارد (1079 ـ 1142)، والسكولائية العليا: متمثلة بألبير الكبير (1206 ـ 1280)، والقديس توما الأكويني (1225 ـ 1274)، وأخيرًا وليس آخرًا السكولائية المتأخرة: متمثِّلة بوليم أوكام (1280 ـ 1348)، ونقولا دي كوسا (1401 ـ 1464). كما ينبغي أن لا ننسى دور الفلاسفة العرب والمسلمين بشكلٍ خاص على الفكر المسيحي في العصر الوسيط أي دور كلٍ من الفارابي (875 ـ 950)، وابن سينا (980 ـ 1037)، والغزالي (1058 ـ 1111)، وابن رشد (1126 ـ 1198). والفيلسوفان اليهوديان: ابن غبريول (1025 ـ 1058)، وموسى بن ميمون (1135 ـ 1204). وفيما يلي نقتصر على بيان أفهوم أوغسطين، والأكويني للدين انطلاقًا من المرجعية المسيحية، وذلك باعتبار أن الأوّل هو المؤسس لمرحلة تاريخية مهمّة، وأحد أعمدة الفكر المسيحي، والثاني هو الممثل الأبرز للسكولائية العليا.

المطلب الأول: أفهوم أوغسطين

القديس «أورليوس أوغسطينوس[1]» (354 ـ 430م) كاتب وفيلسوف من أصل نوميدي ـ لاتيني وُلد في طاغاست (حاليًّا سوق أهراس، الجزائر)، يُعدّ أحد أهم الشخصيات

(1) المعروف بـ ـ «أوغسطين الهيبوئي» Augustin of Hippo.

المؤثرة في المسيحية الغربية. تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنغليكانية قديسًا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك الرهباني الأوغسطيني. كما يعتبره العديد من البروتستانت، وخاصة الكالفنيون أحد المصادر اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة والخلاص. وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديسًا[1] أيضًا.

لقد ترك «أوغسطين» أثرًا كبيرًا في الفهم الكنسي للدين والأخلاق والسياسة. لقد انطلق من التجربة التي عاشها قبل اعتناق المسيحية، تجربة القلق والتمزّق الداخلي[2] مما أثر في تكوينه المعرفي والديني، وأصبحت الركيزة الأساسية لديه ما عبّر عنه بقوله: «لا تتوجه نحو الخارج، ارجع إلى ذاتك، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة»[3].

من هنا، دعى إلى كشف «الإله» (الله) بالقلب ومن خلاله. وأذعن بثلاثية الباطن الذي عبّر عنها بـ «التثليث الإلهي» وهو «الوعي، العقل، والإرادة»، واعتبر «الإشراق» مصدرًا للمعرفة، كما اعتبر العقل المستضاء بالإشراق واسطة في معرفة الله.

يرى «أوغسطين» أن جوهر الدين هو العشق بالله، وينبغي الانطلاق منه في قضايا الحياة الأخلاقية والسياسية[4]. وعليه

---

(1) حسب ما ورد في **ويكيبيديا** الموسوعة الحرة عن أوغسطين.

(2) راجع: كونزمان، بيتر: **الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001، ص 69.

(3) ورد في المرجع السابق، الصفحة ذاتها.

(4) راجع: **A History of Western Ethics**, Edited by Lawrence C. Becker: Garland Publish, New York and London, 1992. pp 80-90.

عبّر قائلًا: «أحب، وأفعل ما تشاء»، ففي الحبّ الحق (الحب الحقيقي)، أي في الحبّ الذي يتوجّه إلى الله، يجد الإنسان قاعدة سلوكه. وفي كتابه «الاعترافات» اعتمد على تفسير الأفلاطونية المحدثة «للغاية» فاعتبر أن حياتنا الدنيوية هي سفر نتوجه به إلى منزلنا السماوي الحقيقي[1].

وهو ممن ترك أثرًا كبيرًا على الفكر السياسي وفلسفة التاريخ الوسيطيين من خلال كتابه الشهير «مدينة الإله» (مدينة الله)، حيث أسّس من خلاله لفكرة «الوسيط» بين الله والبشر، متجليًا في «الكنيسة» المسيحية.

لقد استكمل «أوغسطين» بناء مدينته الإلهية باقتباس توراتي جلّي، وذلك بالاعتماد على دولة الشعب اليهودي المختار نموذجًا في هذا المضمار. كما أنه يؤكد على السلطة المطلقة القوية التي تتجسد في القدرة الإلهية، ويدعو الملوك إلى التقيد بأوامر الله، كما يدعو المواطنين أن يطيعوا ملوكهم، ممثلي الإله على الأرض، الذين يستمدون سلطتهم من سلطته[2].

من هنا يرى البعض[3] بأن القديس «أوغسطينوس» هو أبو اللاهوت السياسي، حيث عاش في فترة غزو الوثنيين روما، عاصمة الإمبراطورية الرومانية والمسيحية آنذاك، وانهيار أحلام

---

(1) راجع: ديويس، اسكات: القروسطية الأولى، في: **تاريخ فلسفة الأخلاق الغربية** (الترجمة الفارسية)، مؤسسة الإمام الخميني، قم، 1999، ص 74.

(2) راجع: بريلو، مارسيل ورفيقه: **تاريخ الأفكار السياسية**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 84 ـ 86.

(3) الأب حبيب هرمز النوفلي، في مقال له تحت عنوان: **اللاهوت السياسي بين الكنيسة والعالم**، المتوفر على الشبكة العنكبوتية.

الكثيرين في دولة مسيحية، فكتب كتبًا مهمة لا زالت معتمدة حتى اليوم منها : مدينة الله، وقدم فيها أقدم شكل للاهوت السياسي رغم الجذور القديمة لهذا اللاهوت .

من هنا ينقل البعض من المؤرخين بأن الإمبراطورية الرومانية قبلت المسيحية، كي تمثل الإيمان المسيحي وفق الثقافة الرومانية، بجعله دينًا لكل الإمبراطورية، وفي الوقت نفسه أكد البيلاجيون على خطيئة الرومان، كسبب لانهيار الإمبراطورية. ولكن أوغسطينوس رفض الفكرتين، وقال إن السبب هو رفض عيش الإيمان، بكونه قبول الخلاص بالرب يسوع، وفق الإطار الشخصي والعام، فالفكر اليوناني والروماني المعبر عن إيمانه بالميثولوجيا (علم الأساطير) والسياسة، يتناقض مع المسيحية عقليًّا وأدبيًّا ودينيًّا. فمدينة الله يجب أن يتأصل أبناؤها بالمسيحية، عبر عيش حياة جماعية، مبنية على تذكر موت وقيامة الربّ وتوقع مجيئه. لذلك فصل القديس أوغسطينوس، بين المملكة الأرضية والسماوية، وركز على المفهوم الكتابي للخطيئة الأصلية، ففي البدء كان كل شيء حسن، لا بل حسن جدًّا، كما قال يهوه عدة مرات في سفر التكوين، ولكن تجاوز الإنسان أوصله إلى هذه النتيجة المؤلمة لأكثرية البشر[1].

وعندما سئل «أوغسطين» عن الأسطورة، أجاب قائلًا : «إنني أعرف جيدًا ما هي، بشرط أنه لا يسألني أحد عنها، ولكن

---

(1) الأب حبيب هرمز النوفلي، في مقال له تحت عنوان: **اللاهوت السياسي بين الكنيسة والعالم**، المتوفر على الشبكة العنكبوتية.

إذا ما سئلت، وأردت الجواب، فسيعتريني التلكؤ»[1]. هذا ما اعترف به القديس سنت أوغسطين في كتابه: «اعترافات».

ويتبين مما أوردنا من مقتطفات لأفكار «أوغسطين» أنه يعتمد على الفلسفة والعرفان والتراث اليهودي في تفسيره المختلط للدين ومن هنا يعتبره مرجعًا دنيويًّا وأخرويًّا في الوقت ذاته.

المطلب الثاني: تصور الأكويني

يعدّ «توما الأكويني»[2] (1225 ـ 1274م) وأفكاره في مجال اللاهوت والفلسفة مرجعًا أساسيًّا للكنيسة المسيحية في القرون الوسطى. يمثل أحد الشخصيات المؤثرة في مذهب اللاهوت الطبيعي، وهو أبو المدرسة التوماوية في الفلسفة واللاهوت، له تأثير واسع على الفلسفة الغربية، وكثيرٌ من أفكار الفلسفة الغربية الحديثة إما ثورة ضد أفكاره أو اتفاقٌ معها، خصوصًا في مسائل الأخلاق والقانون الطبيعي ونظرية السياسة. لقد أعلنت الكنيسة الكاثوليكية في القرن التاسع عشر أعمال الأكويني أساسًا للفلسفة المسيحية.

ينطلق «الأكويني» من مسلمة، هي: أن الإيمان لا يناقض العقل، إذ إنّ لكليهما أصل واحد وهو «الله» وبالتالي يعتبر معطيات اللاهوت والفلسفة واحدة لا تغاير بينهما، وإنّما الاختلاف بينهما يكمن في الطريقة والمنهج، حيث إنّ الفلسفة

---

(1) اعترافات: 11، 14 أورده ك.ك. راثفين في كتابه: **الأسطورة**، ترجمة جعفر صادق الخليلي، منشورات عويدات، بيروت - باريس ط.1، 1981، ص: 9.

(2) توماس آكويناس (Thomas Aquinas).

تنطلق من الموجودات لتنتهي إلى الله، واللاهوت يبدأ من الله وينتهي إليه أيضًا[1].

ثم إن الدين من منظور «الأكويني» ليس إلا جهدًا عقليًّا وعمليًّا ينتهي إلى التوحد مع الله. كما أن السعادة حسب «الأكويني» ليس إلا رؤية عقلية للذات الإلهية[2]. والدين مصدر ثلاثية: «الإيمان، الحبّ، والرجاء». والمحرِّك الأساس للكون هو «الحكمة الإلهية» التي تدبّر كل شيء، والعالم الموجود ليس إلّا الكمال والخير ولا مجال للشرّ التلقائي في الكون.

لقد كوّن «الأكويني» مفهومه التركيبي عن «الإله» بمزج الفكر الأرسطي، والكتاب المقدّس، حيث نجد عنده مفهوم المحرّك الأول الأرسطي، ومفهوم الأب الإنساني للكتاب المقدس معًا. ينظر «الأكويني» إلى الله كمثل للخير الأعلى[3]. ويعتبره ربًّا ومدبرًا للكون.

المحور الذي تدور حوله فلسفة وموضوع بحثها من منظور «توما» هو «الله» لا «الإنسان»، وقد كتب في ذلك يقول: «إن أرقى ما نستطيع تحصيله من معرفة عنه في هذه الحياة أن نعرف أنه فوق كل ما يمكن أن يدور بخلدنا عنه»[4]. كما أنه

---

(1) راجع: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة** (ن.م.)، ص 81.

(2) راجع: مك دولاند، اسكات: **القروسطية المتأخرة**، ضمن: تاريخ الأخلاق الغربية (ن.م.)، ص 89.

(3) يراجع: باربور، إيان: **العلم والدين** (الترجمة الفارسية)، نشر دانشكاهي، طهران، ط1، 1995، ص 24 ـ 25.

(4) موقع «**المعرفة**» الإلكترونية، نقلًا عن: الطبعة الحادية عشرة **لدائرة المعارف البريطانية** لسنة 1911 وغيرها من مصادر.

يرفض حجج «أنسلم» الكونية، ولكنه يقترب منها حين يقول إن وجوده وجوهره شيء واحد، فـ «الله» عنده هو الوجود نفسه: «أنا من أنا». وهو بدوره يرى أنه يمكن البرهنة على وجود الله بعلل طبيعية[1]:

أ ـ فالحركات كلما تنشأ من حركات سابقة، وهذه تنشأ من أخرى قبلها أسبق منها رجوعًا لا نهاية له وهذا مستحيل.

ب ـ كذلك يتطلب تسلسل العلل علة أولى.

جـ ـ والعرضي، وهو ما قد يكون ولكن لا يتحتم أن يكون، يعتمد على الضروري الذي لا بدَّ أن يكون؛ ويعتمد الممكن على الواقع، وهذا التسلسل يرجع بنا الى كائن ضروري هو الحقيقة الخالصة.

د ـ والأشياء طيبة، وحقة، وسامية، بدرجات مختلفة، ولا بدَّ أن يكون هناك أصل أو مصدر لهذه الفضائل الناقصة يبلغ حدّ الكمال في الطيبة والحقيقة والسمو.

هـ ـ في العالم آلاف من الشواهد الدالة على ما فيه من نظام، وحتى الجمادات نفسها تتحرك بطريقة منظمة، وكيف يمكن وجود هذا إلا إذا كانت هناك قوة عاقلة هي التي خلقت هذه الأشياء؟

وإذا ما استثنينا مسألة وجود الله قلنا إن «توما الأكويني» يكاد يكون لا إداريًّا في اللاهوت الطبيعي «لا نستطيع أن نعرف ما

(1) موقع «المعرفة» الإلكترونية، نقلًا عن: الطبعة الحادية عشرة لدائرة المعارف البريطانية لسنة 1911 وغيرها من مصادر.

هو الله، بل نعرف فقط ما لا يمكن أن يكونه، إنه لا يترك، ولا يتعدد، ولا يتحول، ولا يحيط به زمان ولم تريد العقول المتناهية في الصغر أن تزيد علمها بما لا نهاية له؟»[1] ويقول ويؤكد الأكويني «أن من الصعب علينا أن نتصور الروح غير المادية»[2] (وهو بذلك يسبق برجسون في قوله هذا) لأن العقل يعتمد على الحواس، ولأن تجاربنا الخارجية كلها مقصورة على الأشياء المادية؛ وعلى هذا «لا نعرف الأشياء المجردة من الأجسام، والتي لا صور لها، إلا بمقارنتها بالأجسام المحسوسة التي لها صور»[3]. وليس في مقدورنا أن نعرف الله (كما يقول ابن ميمون) إلا عن طريق المجاز والتشبيه، فنستدل عليه من أنفسنا ومن تجاربنا؛ وعلى هذا فإذا كان في الناس خير، وحب، وحق، وعقل، وقدرة، وحرية، أو أي ميزة أخرى، فلا بدَّ أن تكون هذه أيضًا في خالق الإنسان، وأن تكون فيه بدرجة أعلى تتفق مع النسبة الموجودة بين اللانهائية وبيننا نحن. وإذا ما استعملنا ضمائر المذكر حين نتحدث عن الله فليس ذلك إلا من قبيل التيسير، أما الحقيقة فليس ثمة ذكر وأنثى في الله ولا في الملائكة. والله واحد لأنه حسب تعريفه هو الوجود ذاته، وإن سير العالم الموحد ليكشف عن عقل واحد وقانون واحد. وإن القول بوجود ثلاثة أقانيم في هذه الوحدة الإلهية له سر غامض لا يدركه العقل، ولا بدَّ أن تعتقده بإيمان الواثقين[4].

---

(1) ن.م.

(2) ن.م.

(3) ن.م.

(4) ن.م.

ومما سبق ذكره يتبين أن «العقل» لدى الأكويني هو المنطلق الأساس إلّا أنه لا يستطيع أن يقوم مقام «الوحي»، إذ العقل يعجز عن الوصول إلى أهم الحقائق الإلهية. ومن هنا فإن «الإيمان» في أفهوم «الأكويني» هو بالدرجة الأولى عبارة عن الإذعان بالحقائق الوحيانية التي يتمّ تأييدها من قبل الكنيسة[1].

من هنا، فإن الدين، في العقلية التركيبية التومائية، هو الهدف والوسيلة في آن واحد معًا. فإنّه الهدف لأننا به نقوم ونحيا الحياة السعيدة، وهو وسيلة لأننا به نصل إلى الله ونَتعرَّف عليه. على أن الأفهوم «الأكويني» للدين لا يلغي دور الوسائط الثانوية والعوامل الأخرى الدخيلة في حركة الكون والحياة ومصير الإنسان ومسيرته نحو السعادة في الدنيا والآخرة.

ثم إن القديس «توما الأكويني» هو الممهد الأساس للعودة إلى عالم المثل الأفلاطوني الذي اعتبره «راسل» المنبت المناسب للفكر المسيحي كما اعتبر استبدال أفلاطون والأوغسطينية بأرسطو خطأً من وجهة نظر المسيحية[2]. وتلك المبادئ التي أرسى دعائمها «الأكويني» والتي اشتهرت بـ «التوماوية» فيما بعد شكّلت المذهب الرسمي للكنيسة الرومانية وتركت أثرًا كبيرًا على عموم مدارس اللاهوت الكنسي في الشرق والغرب.

---

(1) راجع: باربور: (ن.م.)، ص 24.

(2) يراجع: راسل، برتراند: **حكمة الغرب**، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، **عالم المعرفة**، العدد 72، الكويت، 1983، ص296.

المبحث الثاني:

الدين وعقليات عصر النهضة

تمهيد

إن عصر النهضة[1] كما يصفه المؤرخ الفرنسي «ميشيله» هو عصر «كشف العالم والإنسان» والمقصود به تحديدًا «العقل». وهو ما أدى في الغرب إلى إخراج الحقائق الدينية من كونها مسلمات وجعلها تحت سلطة العقل[2] وليس فوقه ولا بأن يضاهيه قوة وسلطانًا.

فبعدما كان الفكر الكنسي هو المرجع والمنطلق في الفكر الوسيطي فإن النهضة اتجهت نحو مركزية الإنسان بسلطته العقلية، وشكَّل التيار الإنساني (الإنسانوية) أيديولوجية بديلة للاهوت الكنسي، وذلك بالتركيز على الحياة والواقع الإنساني، بدلًا من التأمل اللاهوتي أو الفلسفي المجرد. كما

(1) عصر النهضة يعني القرنين الخامس والسادس عشر (1453 ـ 1690). وينقسم إلى مرحلتين: المرحلة الأولى: المرحلة الإنسانية (1453 ـ 1600). والمرحلة الثانية: مرحلة العلم الطبيعي (1600 ـ 1690).

(2) راجع: تومسون، جيمس وستفال: **حضارة عصر النهضة**، ترجمة: عبد الرحمن زكي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961، ص4.

أن المعلمين الجدد حلّوا محل رجال الدين، وتحوّلت الكتابات المقدسة والنصوص الدينية إلى تعاليم فلاسفة اليونان واعتمدت اللغة اللاتينية لغة علمية. وحصل الإعراض المتزايد عن «الاستماع» لصالح الإقبال على «التجربة» و«الاختبار»[1].

انتهى بذلك عصر الأنظمة الفلسفية الكبرى، وبدأ عصر التجربة ودفع إمكانيات سبر أعماق توجهات جديدة. اصطبغت فلسفة النهضة الإيطالية ـ بشكل خاص ـ بإعادة اكتشاف كل من «أفلاطون» و«أفلوطين» ومع حركة الإصلاح التي قادها «مارتن لوثر» وصلت الانقلابات إلى «الكنيسة المسيحية» أعقبها إحداث تغييرات عميقة في المجال الديني ـ العقلي[2]. نتج عن ذلك إعادة إنتاج مفاهيم جديدة في مجالات الدين والفلسفة. وشكّلت المدن والبلدان الأوروبية التالية مراكز نشاط فلاسفة ومفكري النهضة.

برز «أراسموس فون روتردام» (1496 ـ 1536م) في شمال أوروبا، وشملت ساحات تحركه كل من «روتردام» و«لوفان» في ألمانيا و«كامبردج» و«اكسفورد» و«لندن» في بريطانيا. كان يعدُّ من أبرز ممثلي المذهب الإنساني الذي جمع بين الفلسفة المسيحية وبين الإنسانية القديمة[3].

وأما «ميشال دي مونتيني» (1533 ـ 1592)، فانطلق

---

(1) يراجع: **تاريخ فلسفة الغرب ـ 2**، مكتب جامعة آزاد، بيروت، ص 2.

(2) راجع: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة** (م.س.)، ص 93.

(3) ينظر: **Encarta Reference Library 2003, Microsoft corporation, 2003.** وكرمي، جيل: رنسانس (عصر النهضة)، في: **تاريخ الأخلاق الغربية**، (م.س.)، ص 98 ـ 119.

من فرنسا وأسّس للاتجاه الإنساني الفرنسي من خلال كتابه «المحاولات» وشملت ساحات عمله كل من «باريس» و«بوردو» و«تولوز»[1].

وأما النهضة الأفلاطونية في ايطاليا فقادها ممثلها الرئيس «مرسيلو فيتشينو» (1433 ـ 1499) من «روما»، وتلميذه «جيوفاني بيكو دي لاميراندو» (1463 ـ 1494)، من إيطاليا ومن خلال مدنها الرئيسة: فلورنسا، وبيروجيا، وبولونيا، بادوفا، مضافًا إلى باريس في فرنسا.

وأما «جيودانوا برونو» (1548 ـ 1600) فقام متأثرًا بالأفلاطونية المحدثة بتشكيل ميتافيزيقا شاملة وتحرك في مساحة جغرافية واسعة شملت كل من: تولوز، ليون، جنيف، باريس، فرنكفورت، هلمشتادوت وفيتنبورغ»[2].

وأما رواد النهضة في مجال العلوم الطبيعية في أوروبا أي «كوبرنيك» (1473 ـ 1543) و«كبلر» (15710 ـ 1630) وغاليليه (1564 ـ 1642)، و«فرانسيس بيكون» (1561 ـ 1626)، فقاموا جميعًا بإرساء أسس وقواعد البحث العلمي في مجال العلوم الطبيعية، لا سيّما «بيكون» حيث أسّس للاستقراء ورسم اتجاهًا علميًّا رصينًا عبر تحذيره عن الأخيلة أو الأوهام من خلال كتابه الأساس «الأورغانون الجديد» مميزًا بين أنواع أربعة منها: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، وأوهام المسرح[3].

---

(1) راجع: المرجعين السابقين.

(2) ينظر: **Encarta Reference Library 2003, Microsoft corporation, 2003.**

(3) راجع: الخولي، د. يمنى طريف: **فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة**، العدد 264، كانون الأول/ ديسمبر 2000م.

وأما رائد الفلسفة السياسية في أوروبا عصر النهضة فهو «نيكولا ماكيافيلي» (1469 ـ 1527) وذلك من خلال كتابه الشهير «الأمير» حيث طرح اتجاهًا جديدًا من خلال فضّ الترابط القائم منذ العصور القديمة بين السياسة والأخلاق»[1]. وفيما يلي نشرح بإيجاز لأفهوم كل من «لوثر» و«كالفن» عن الدين، كونهما الرائدين الأساسيين للفكر الديني في عصر النهضة:

المطلب الأول: أفهوم لوثر

لقد أدى سوء أحوال الكنيسة إلى الانقسام والدعوة إلى تجديدات طارئة، ويرجع الفضل في اختراق الكنيسة والدعوة إلى الإصلاح إلى الألماني «مارتن لوثر» (1483 ـ 1546)، حيث بدأ بالاعتراض على سوق الغفران وبيع صكوكها، مقابل مبالغ مالية نتيجة انخراط رجال الدين في الفساد الاجتماعي والأخلاقي.

إن الدعوة إلى إصلاح الكنيسة وأنظمتها تكمن في حركة النهضة والتغيير التي بدأت في أوروبا الغربية ولم تقتصر على جانب من جوانب الحياة الاجتماعية.

كان لوثر راهبًا، درس دكتوراه في اللاهوت وأصبح بروفسورًا لدراسات الكتاب المقدس في جامعة فيتربرغ. واكتسب شهرته بسبب بصيرته في الكتاب المقدس. ومع أنّه كان يملك آراءً متشددة في موضوع الخلاص والتبرير بالإيمان، إلّا أنه لم يكن يفكر في قطع العلاقة بكنيسة روما. كان يحتج على موضوع محدّد وهو بيع صكوك الغفران، حيث كانت تُباع علانية من قبل البابوية، لا للأحياء فقط بل للأموات أيضًا: «ما

(1) يراجع: كونزمان ورفيقيه (م.س.)، ص 101.

أن ترن قطعة النقد في الخزينة حتى تقفز النفس من المطهر»[1].
ولم يكن لوثر يخطط للثورة على البابوية وكنيسة روما. ولم يكن يقصد تحدي سلطة الكنيسة بقدر ما كان يسعى لإظهار التجاوزات والإساءات المتعلقة ببيع صكوك الغفران البابوية.

وقد كان طوال حياته من المحافظين في السياسة، حتى عندما اتضح أنه يشجع على قيام ثورة اجتماعية. وكانت ثورته الدينية موجهة إلى ممارسة الشعيرة، أكثر مما وجهت إلى المبادئ النظرية، فقد اعترض على الثمن الفادح الذي يدفع مقابل الحصول على صكوك الغفران، واعترض فيما بعد على استبداد البابوات. ولكنه قبل إلى آخر لحظة من حياته أشق العقائد في مسيحية المحافظين ـ الثالوث وولادة العذراء والتكفير عن الخطايا وحضور المسيح بجسده في القربان المقدس والجحيم ـ وجعل بعض هذه العقائد تبدو مستساغة في نظر الناس أكثر من ذي قبل. وكان يزدري العامة من الناس، وما كان أحراه بعد ذلك أن يصحّح خطأ لينكولن الشهير في عدم الاكتراث بالعامة[2].

لقد تمثّلت النقاط الرئيسة والجوهرية للاختلاف بين البروتستانت والكاثوليك الرومان بحسب «لوثر» في نقاط ثلاث[3]:

أولًا: كان «لوثر» يؤمن بأن «الخلاص» ينتج من «التبرير

---

(1) نقلًا عن: IBSA, ibid, P. 315.

(2) موقع «المعرفة» الإلكتروني، نقلًا عن: **موسوعة الفلسفة**، د.عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1 1984، الجزء 2.

(3) ينظر: **Encarta Reference Library 2003, Microsoft Corporation, 2003.** and IBSA, ibid, p. 318.

بالإيمان وحده». حتى أنه أضاف في ترجمته للكتاب المقدس كلمة «وحده» إلى النص الوارد في «رسالة بولس إلى كنيسة روما 3: 28». وكان مرتابًا من «سفر يعقوب» بسبب عبارته: «الإيمان بدون أعمال ميّت»[1]. كما أنه لم يكن يؤمن بأن الخلاص يتحقق من خلال الحل الكهنوتي أو أعمال التكفير.

ثانيًا: كان يؤكِّد «لوثر» بأنَّ «الغفران» يُمنح فقط بسبب فضل الله ونعمته، وليس لسلطة الكهنوت والبابوية أي دور فيهما.

ثالثًا: حَصَرَ «لوثر» المرجعية في العقيدة المسيحية في نصوص الكتاب المقدس، وسَلَبَ المرجعية ـ هذه ـ عن البابوات والمجامع الكنسية. وعلى الرغم من ذلك، فإن «دائرة المعارف الكاثوليكية» ترى أن «لوثر» أبقى من المعتقدات وطقوس العبادة القديمة ما يمكن أن يصير ملائمًا لآرائه الغريبة في «الخطيئة والتبرير». ويستند في ذلك إلى «إقرار أوغزبرغ» بخصوص الإيمان اللوثري، وأن عقائده غير منسجمة مع الأسفار المقدسة مثل: الثالوث، النفس الخالدة، والعذاب الأبدي. مضافًا إلى معمودية الأطفال وأعياد واحتفالات الكنيسة.

كما اختلف «لوثر» مع الكنيسة في مطالبته بتغييرات معينة مثل السماح للناس بتناول الخمر والخبز معًا في «العشاء الرباني»، وإلغاء العزوبة، ونذور الرهبنة، والاعتراف القسري.

وانطلاقًا من المطالب السابقة فإن «لوثر» تزوّج في سنة

(1) سفر يعقوب 2: 17، 26.

1525م، بـ «كاثرينا فون بورا» راهبة سابقة التي فرَّت من دير «قتسرقي» وأنجبا ستة أولاد، وهو يذكر أنّه تزوج لأسباب ثلاثة[1]:

- ليستر أباه؛
- ليغيظ البابا وإبليس؛
- ليصدِّق على شهادته قبل الاستشهاد.

إن الحركة الإصلاحية التي قادها «لوثر»، وإن لم تعطِ للعقل حقوقًا لامتناهية، إلّا أنّها وبإعطاء القداسة للكتاب المقدس وحده ونزعها عمّن سواه، وكذلك تأكيده على حق كل إنسان على معرفة وتفسير الكتاب المقدس، ودون وسائط، أدت إلى تقليص سلطة الكنسية، وتجزئتها مرة أخرى، والأهم من ذلك، أن ذلك كان في متن الحقيقة الدينية عينها. وبالتالي فإن ذلك كان يعني أن سلطة العقل هي التي ستتسع لتشمل الحقيقة الدينية، وهو ما أدى إلى تنشيط عقلي هائل بحيث ذهب «أوغست كونت» إلى اعتبار ذلك «المرحلة الأولى العامة للفلسفة الثورية»، مميزًا علاقة نسب بين اللوثرية وتأليهية القرن الثامن عشر الأكثر عقلانية، والإلحاد المنهجي[2].

وكان لهذا التطور الدور الفاعل في مستقبل الفكر الديني في الغرب حيث فتح الباب واسعًا أمام النزعة العقلية لتأخذ مداها في سلب الحقيقة عن الدين واعتباراته في أفكار

(1) يراجع: IBSA, ibid, p. 319.

(2) بابيه، ألبير: **تاريخ الفكر الحر**، ترجمة: عاطف علبي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1996م، ص 80.

الملحدين المنهجيين فيما بعد. وبذلك أصبح الدين عرضة للنقد والتفنيد أكثر من ذي قبل.

المطلب الثاني: أفهوم كالفن

يُعد الفرنسي «جون كالفن» (1509 ـ 1564) من أبرز نشطاء الإصلاح الديني ومرِّوج البروتستانتية في أوروبا. لقد اضطر بسبب الاضطهاد الديني من مغادرة باريس والاستقرار في «بازل» في سويسرا، ونشر هناك دفاعًا عن البروتستانتية تحت عنوان: «سنن الدين المسيحي» التي اشتملت على أفكار آباء الكنيسة الأوائل، ولاهوتيي القرون الوسطى، مضافًا إلى أفكار لوثر وزفنجلي[1].

إن لاهوت «كالفن» كان يؤمن بالسلطة المطلقة الإلهية، وكان يرى أن مشيئته تحدّد وتسود كل شيء. ولم يعترف بأي دور للأعمال الإنسانية بل كان يؤكد على القضاء والقدر بمفهوم صارم وحتمي قائلًا: «نؤكد أنه، بخطة أزلية لا تتغيّر، قرر الله مرة وإلى الأبد من سيمنحهم الخلاص، وأيضًا من سيحكم

---

(1) هو الكاهن الكاثوليكي «أولريخ زفنجلي» (1484 ـ 1531) الذي قاد حركة الإصلاح في «زيوريخ»، سويسرا الناطقة بالألمانية. ولقد واجه بشدة عقائد الكنيسة في عبادة مريم، عزوبة رجال الدين، وصكوك الغفران وغيرها. وإن وافق «لوثر» في مجالات كثيرة إلّا أنه اختلف معه في قضية الافخارستيا، أي القداس (العشاء الرباني). ففي حين كان «لوثر» يصرّ على التفسير الحرفي لكلمات المسيح: «هذا هو جسدي» وكان يرى أن جسد المسيح ودمه حاضرين عجائبيًا في الخبز والخمر المقدمين في العشاء الرباني، فإن «زفنجلي» كان يرى أن عبارة يسوع يجب أن تفهم على نحو رمزي ومجازي. راجع: IBSA, ibid, pp: 319-320.

عليهم بالهلاك، ونجزم أن هذه الخطة، بقدر ما يتعلق الأمر بالمنتخبين، مؤسسة على رحمته غير المستحقة، بصرف النظر كليًا عن الأهلية البشرية»[1].

كان «كالفن» قدريًا مطلقًا، يتوسل إلى التبرير لكل ما يخالف العقل، ومع أنه يسلم بأن حتمية القدر تتنافى مع العقل، ولكنه يرد بقوله: «ليس من المعقول أن يتقاضى الإنسان هذه الأمور، التي قرر الرب أن يخفيها عنا في نفسه ويفلت من العقاب»[2].

ويرى «ويل دورانت» بأنه: «لم تكن عبقرية كالفن تكمن في أنه يأتي بأفكار جديدة، ولكن في تطوير آراء مَن سبقوه إلى نتائج منطقية هدامة، والتعبير عن هذه النتائج ببلاغة، تضارع بلاغة أوغسطين، وبصياغة تضميناته العملية بمنهج، يقوم على التشريع الكهنوتي. وأخذ من لوثر عقيدة التبرير أو الاختيار بالإيمان، ومن زفنجلي التفسير الروحي للقربان المقدس، ومن بوسر الآراء المتناقضة عن مشيئة الله، باعتبارها سببًا لكل ما يحدث، والحاجة إلى ورع عملي قوي، باعتباره امتحانًا وشاهدًا على الاختيار. ووصلت معظم تلك العقائد في صيغة أخف إلى التراث الكاثوليكي، وأضفى عليها كالفن أهمية شديدة، ولم يعبأ بالعناصر المعوضة المخففة في عقيدة القرون الوسطى. كان أقرب إلى القرون الوسطى من أي مفكر بين أوغسطين ودانتي. ورفض رفضًا باتًا قبول انشغال علماء

---

(1) كالفن: **سنن الدين المسيحي**، ورد في: IBSA, ibid, p. 323.

(2) نقلًا عن: ويل دورانت: **قصة الحضارة**، الكتاب الثامن، الفصل الحادي والعشرون، كالفن.

الإنسانيات بأفضلية الدنيا، وحول أفكار الناس من جديد إلى العالم الآخر، بصورة كئيبة أكثر من قبل، وأنكر الإصلاح الديني في مذهب كالفن من جديد النهضة»[1].

وقد انعكس تشدد «كالفن» وعقائده اللاهوتية على أفكاره المجتمعية أيضًا حينما اعتبر أن الكنيسة المؤلفة من المنتخبين، يجب أن تتحرّر من كل القيود المدنية وأنه من خلال الكنيسة فقط يمكن تأسيس مجتمع إلهي حقيقي.

ولم يكتف «كالفن» بإصدار وتبنّي الآراء المتشددة بل واجه بقساوة كل من خالفه في اللاهوت. وفي هذا المجال فإن القضية ذات الصيت الأشنع هي إحراق ميخائيل سرفيتوس الإسباني (1511 ـ 1553) المدرِّب في القانون والطب وصاحب «أخطاء الثالوث» الذي ذكر فيه أنه «لن يستعمل الكلمة «ثالوث» غير الموجودة في الأسفار المقدسة، التي يبدو فقط أنها تخلّد خطأً فلسفيًّا»[2].

وهو الذي أكّد أنَّ الثالوث كعقيدة «لا يمكن فهمها»[3] و«مستحيلة في طبيعة الأشياء»[4]. فلم يتحمل الكالفينيين ذلك الفهم منه، وتمّ اعتقاله من قبلهم، ومحاكمته وإعدامه بالحرق البطيء[5].

---

(1) ويل دورانت: المرجع السابق.

(2) سرفيتوس: **أخطاء الثالوث**، ورد في: IBSA, ibid. p 322.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) سرفيتوس: (ن.م.).

(5) يراجع: **Encarta Reference Library 2003, Microsoft corporation, 2003.**

ويمكن القول إن البروتستانتية الإصلاحية وبالرغم من أنها أعطت للخلاص الإنساني شكلًا جبريًّا في ترجيح عقيدة التطهرّ والولادة الأوروفية، حيث لازال الزهد بشكل أو بآخر خارج هذا العالم، ومفارقًا للإيحاء القوي بكيانية ما لهذا العالم الأرضي الذي لا يزال يعيش فيه الإنسان مأزومًا، إلّا أنها فتحت الطريق أمام «أنسنة الإله» على حدّ تعبير «هيغل»، حيث سيبدأ طور ديني جديد، «ينكر فيه الإنسان على الله ما يهبه لنفسه». إذن فالبروستانتية «لم تعد تهتم بجوهر الله لذاته، وإنما تهتم بجوهر الله بالنسبة للإنسان، ولهذا السبب فإنه ليس لديه الرغبة الموجودة في الكاثوليكية، كما أنَّ البروتستانتية التي لم تعد لاهوتًا ولم تعد مسيحية قد أصبحت دينًا إنسانيًّا»[1].

وبذلك فإنَّ «الإنسانوية» بدأ زرع بذرتها الأولى في عصر النهضة ومن خلال رجال الكنيسة وتمّ حصارها واستثمارها من خلال الوجوديين والملحدين المنهجيين في القرنين التاسع عشر والعشرين.

---

(1) يونس، د. هشام: **آليات العلمنة وبتر الذات الإنسانية** (رسالة دكتوراه)، من جامعة بيروت العربية، في سنة 2002، (غير مطبوعة) نقلًا عن:
K'LOWTH: **From Hegel To Nietzsche**, London constable, 196-5, p. 333.

المبحث الثالث:

الدين وعقليات عصر الحداثة

تمهيد

بدأت خيوط الحداثة بالتشكّل ببزوغ عصر التنوير في أوروبا وبعد أن أعلن رينيه ديكارت(1596 ـ 1650) عن ولادة المدرسة الشكّية المعتمدة على العقل سندًا، وعلى الرياضيات منهجًا، وعلى الذات العارفة حاكمًا، وعلى الحدس مدركًا، وعلى التحليل أداة من خلال كتابه: «مقالة في المنهج»[1].

واتصفت فلسفته والفلسفات اللاحقة بها بتسمية «العقلانية» انطلاقًا من المبدأ الذي كرّسه ديكارت بقوله: «الحق هو ما يمكن الإحاطة به منطقيًّا وعقليًّا»[2].

كما كرّس «ديكارت» ثنائية حادّة بين عالمي العقل

(1) ترجم الكتاب إلى العربية تحت عنوان: **مقالة الطريقة**، بواسطة: جميل صليبا، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، 1953. كما ترجمه محمود الخضيري تحت عنوان: **مقال عن المنهج**، دار الكتاب العربي، ط2، القاهرة، 1968.

(2) ديكارت، رينيه: **مقالة في المنهج**، ورد في: كونزمان ورفيقيه: الفلسفة(م.س.)، ص 107.

والمادة من جهة، وبين الذات العارفة والموضوع الخارجي من جهة ثانية.

واتبع كل من غالينكس (1624 ـ 1669) ومالبرانش[1] (1638 ـ 1715) النظام الفكري الديكارتي في تأسيسهما للمدرسة الفلسفية التناسبية[2]. كما انطلق من العقلانية الديكارتية كل من الفيلسوف اليهودي الشهير «باروخ سبينوزا»[3] (1632 ـ 1637) في رسالته: «في إصلاح العقل» (1677) وكتابه الأساسي «الأخلاق» (1677) ومؤلفه: «مبادئ فلسفة ديكارت» (1662) مستخدمًا فيه المنهج الهندسي. و«جوتفريد ليبنتز»[4] (1646 ـ 1716) أحد مؤسسي المنطق الحديث، وصاحب مفهوم «المونادا»[5] الذي طرحه لحلّ قضايا الميتافيزيقا.

---

(1) راجع: Nicolas Malebranche, **Entertains sur la metaphysique et sur la religion** (French original with English translation), New York, Atari's Books, 1970.

(2) أو ما يسمّى بمذهب المناسبة (Occationalism) لقد أنكر «مالبرانش» السببية في الطبيعة وقال بنوع من اللاحتمية، أعتبر أن اتحاد النفس بالجسد لا يمكن أن يتمّ دون تدخل الله المباشر. راجع: عباس، د. راوية عبد المنعم: **مالبرانش والفلسفة الإلهية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 131 ـ 150.

(3) راجع: Benjamin Rand, **Modern Classical Philosophers**. Cambridge (Massachusetts): Houghton Mifflin, 1952, pp 148-166.

(4) ينظر: Benjamin; ibid, pp 199-214.

(5) والمراد بها عناصر الأشياء، وتتصف بأنها ماهية قائمة بذاتها، لا تتوالد ولا تفنى، ولا تقبل القسمة. راجع: ليبنتز: **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1974.

وكذلك الأمر مع وجوه التنوير الألمان أمثال «كريستيان وولف» (1679 ـ 1754)، ناظم اللغة الفلسفية الألمانية ومبلّغ الفكر الليبنتزي، وصاموئيل ريماروس (1694 ـ 1768) أحد دعاة الديانة الطبيعية، وجوتهولد لسينغ (1729 ـ 1781) صاحب ثنائية التربية والوحي.

كما كان للتجريبيين الإنكليز الدور الكبير في صياغة أفكار عصر الحداثة، أمثال توماس هوبز (1588 ـ 1679)، الذي انطلق من نظام فلسفي خال عن الفرضيات الماورائية، وأقام تصوره على أسس العلم الطبيعي والرياضيات، وساهم في مجال الفلسفة من خلال كتابه: «عناصر الفلسفة» كما ساهم في خصوص الفلسفة السياسية من خلال: «الليفيثان»[1] (التنين أو الوحش) الذي يعدّ من كلاسيكيات الفلسفة السياسية. وكذلك الأمر مع التجريبي الآخر جون لوك (1622 ـ 1704) الذي كرّس اهتمامه في مجال «نظرية المعرفة» من خلال كتابه: «محاولة في الفهم الإنساني»[2]. وساهم في الفلسفة السياسية من خلال كتابه: «دراستان حول الحكومة»[3]، لقد هاجم «لوك» القياس الأرسطي وأشبعه تهكمًا وسخرية[4].

ولكن بلغت التجربية الحسية أقصى تطرفها مع الأسقف

---

(1) يراجع: Hobbes, Thomas: **Jeviathan**, Penguin, Books, London, 1968.

(2) راجع: Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding**, Alexander Compbell Fraser, New York.

(3) ينظر: Locke, John: **Two Treaties of Government**, Cambridge University Press, 1967.

(4) يراجع: الخولي، د. يمنى طريف: **فلسفة العلم في القرن العشرين**، **عالم المعرفة**، العدد 264، كانون الأول/ ديسمبر، 2000، ص 123.

جورج بركلي(1685 ـ 1753) الذي أنكر وجود الكليات، واعتبر أن جميع معارفنا جزئية، وكل شيء يدرك فقط داخل الذهن الإنساني كمحسوسات جزئية[1]. إلّا أن زعيم التجربية الإنجليزية حقًّا هو شكاك اسكتلندا الشهير «ديفيد هيوم»[2](1711 ـ 1776) الذي ترك أثرًا كبيرًا على أم مشكلات فلسفة العلم: «مشكلة الاستقراء»، وقام بالتمييز بين نوعين من المعرفة:

أ ـ المعرفة المنطقية والرياضية، أي التحليلية، التي تقتصر على تحليل الأفكار الذهنية لتحديد ما بينها من علاقات لزومية استنباطية.

ب ـ المعرفة المتعلقة بالأخبار عن الواقع كما تفعل العلوم الطبيعية. وهذه لا مصدر لها إلّا انطباعات الحس ومعطيات التجربة. يجسّد «هيوم» الروح الرافضة لأي أبعاد ميتافيزيقية ويعدُّ من الدعاة إلى الدين الطبيعي[3].

وممن ساهم في تشكّل عقلانيات عصر الحداثة هم التنويريون الفرنسيون أو ما يسمون بدعاة التفكير العلمي الطبيعي أمثال «دنيس ديدرو» (1713 ـ 1783)، و«دالامبر»، و«مونتسكيو» (1689 ـ 1755) و«جان جاك روسو» (1712 ـ

(1) يراجع: الخولي، د. يمنى طريف: **فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة**، العدد 264، كانون الأول/ ديسمبر، 2000، ص 123.

(2) ينظر: الخولي: (ن.م.)، ص 124، وأيضًا:

Encarta Reference Library 2003.

(3) راجع كتابه: **محاورات في الدين الطبيعي**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الحداثة، بيروت، 1980.

1787) و«فولتير» (1694 ـ 1787) والثلاثة الأخيرة هم المعروفين بـ «الثالوث المبشِّر بالثورة الفرنسية». مضافًا إلى «بليز باسكال» (1623 ـ 1663) الرياضي والفيزيائي المعروف، المتأثر بعقلانية ديكارت، الذي نذر حياته لخدمة الإيمان: «إله ابراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب، لا إله الفلاسفة والعلماء»[1].

وفيما يلي عرض موجز لأفهوم الدين عند كل من «ديكارت» و«مالبرانش» و«سبينوزا» و«باسكال» و«ليبنتز»، كونهم الوجوه البارزة لعصر الحداثة، الذين تركوا بصمات واضحة على فهم الدين واعتباراته في الثقافة الغربية.

المطلب الأول: أفهوم ديكارت

لقد انتقلت العقلانية الصورية ـ الآلية المنبثقة من ثنائية ديكارت: الفكر والمادة (الروح والجسد) إلى مجال «الأبستمولوجيا»، وتمّ تكريسها، بحيث أصبحت جميع القضايا النظرية والعملية للثقافة الحديثة مرتبطة بهذا التوجه. كما أن فصل العالم الداخلي عن الخارجي، والإعلان عن الطابع الشخصي للدين في البروتستانتية، المتصل بتلك الثنائية، أدى إلى الفصل الكامل للإيمان عن العلم والمعرفة العقلانية[2].

---

(1) انظر: باسكال، بليز: **خواطر**، ترجمة: إدوارد البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ط1، 1993.

(2) يراجع: غالووي، ألن: بانن برغ؛ **الإلهيات التاريخية** (الترجمة الفارسية: مراد فرهادبور)، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران (د.ت.)، مقدمة المترجم، ص 21.

إن التمايز الحاد «بين العالم الخارجي» أو المادة، والوعي أو «الجوهر المفكّر»، أدى بـ«ديكارت» أن يصنِّف جميع الوسائط التي تفصل بين الوعي والمادة ضمن دائرة المادة، وادعى بأن جميع الحيوانات ماكينات آلية، ومعقدة، لا تملك عقلًا ولا إحساسًا. كما اعتبر أن جسم الإنسان أيضًا بحكم الماكينة.. واستثنى من ذلك موردًا واحدًا فقط، وهو الذهن أو الوعي الإنساني. كان يؤمن «ديكارت» بخرق سلسلة «العلل الطبيعية»، وحصول الطفرة، وذلك في مجال الوقائع الذهنية «النفسية»، وفي نطاق الدين أيضًا. ثم إن كل ما لا يستطيع العلم أن يكشف عن أسراره كان ينسبه إلى الذهن[1].

لقد تبنّى «ديكارت» نظرية «المفاهيم الفطرية»، كما عدّ «فكرة الإله» فكرة فطرية، إلّا أنّه أذعن بأن سبيلنا إلى معرفة الله هو النشاط الذهني في مجال المفاهيم[2]، وحوّل بذلك قضية معرفة الله إلى إشكالية ابستمولوجية بقوله: «صحيح أنّي أملك تصوّرًا للجوهر، فأنا بذاتي جوهر أيضًا، إلّا أن ذلك لا يمكن أن يكون تصورًا للجوهر اللانهائي، إذ أنا بذاتي نهائي. إن تصورًا من هذا النوع يمكن أن يكون فقط صادرًا عن جوهر لا نهائي بحق»[3].

ويبدو أن «ديكارت» قد أخذ تصوره لـ«الله» باعتباره مبدأ

---

(1) باربور، إيان: **علم ودين (العلم والدين)**، الترجمة الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ط2، 1374ش(1993م)، ص 34.

(2) يراجع: (ن.م.)، ص 38.

(3) ديكارت، رينيه: ورد في: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة** (م.س.)، ص 105.

منظمًا للأشياء، وهو التصور الذي ينسب إلى كل من أفلاطون، وأرسطو[1]، ومعاصره «غاليلو»[2]. إلا أن «ديكارت» رفض البحث في المسائل اللاهوتية الخالصة، لأن طريق السماء ـ في رأيه ـ مفتوحة للجاهل كما للمتعلم، ولأنَّ أسرار الوحي تتجاوز العقل البشري[3]. بيد أنه كان يؤمن «باستمرارية إعادة خلق العالم من قبل الله، إذعانًا منه بأن الزمان «كم منفصل»، ولولا الإعادة المستمرة للخلق لأدى إلى إفناء الكون وانعدامه. غير أن توالي الوقائع في العالم ـ حسب ديكارت ـ يبتني على «القانون الميكانيكي»، ولا يرتبط بالفعل الإلهي[4].

لقد انطلق ديكارت من «الكوجيتو»: «أنا أفكر فأنا إذن موجود»، وبذلك قرر المسلمة الأولى أو اليقين الأول في بنائه الفلسفي المتمثل بوجود النفس. وألحق بذلك يقينين آخرين:

اليقين الثاني: وجود الله،

واليقين الثالث: وجود العالم.

فكرة الإله ذاتها يعرفها ديكارت بحدس وبصيرة داخلية، أما وجوده فيعرفه أو يثبته بأدلة وبراهين عقلية. وكونه يعرف فكرة الإله بحدس باطني يجعل فلسفته مشابهة لفلسفة القديس

(1) راجع: **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص 98.

(2) انظر: باربور: (ن.م.)، ص 32 ـ 40.

(3) صعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، ط2، 1995، ص 70.

(4) باربور: **العلم والدين** (ن.م.)، ص 38.

أوغسطين التي تعتمد على الوسيلة نفسها وهي الحدس والبصيرة الداخلية لاكتشاف فكرة الإله داخل النفس[1].

لقد أقام «ديكارت» عدة أدلة على إثبات وجود الله، ومنها الدليلان التاليان[2]:

أ ـ **دليل الكمال**: يميّز ديكارت بين نوعين من الوجود: الوجود الموضوعي، والوجود الفعلي أو الواقعي. أما الوجود الفعلي فهو وجود الأشياء المحسوسة الحاضرة أمامنا في هذا العالم، أما النوع الآخر من الوجود فهو الوجود الذي يتمتع بالكمال، على الرغم من أنه غير موجود، إذ يمكنني أن أفكر بالحصان الطائر مثلًا. ويمكنني أيضًا أن أفكر في المائدة الحاضرة أمامي وأدرك أنها موجودة، وأفكر كذلك في إله كامل. ومن بين هذه الأفكار نرى أن فكرة الحصان الطائر موجودة في ذهني فقط وليس لها وجود فعلي، والمائدة موجودة أمامي وهي بذلك تتصف بالوجود الفعلي إلى جانب كونها فكرة حاضرة في ذهني. وعلى الرغم من أن الإله غير حاضر أمامي إلا أن وجوده موضوعي، ذلك لأن ما يتصف بصفات الكمال يتمتع بوجود أكثر موضوعية من الأشياء الموجودة بالفعل، لأنها في النهاية ناقصة ومصنوعة، وفكرة الخالق أكثر موضوعية من فكرة المخلوق حتى ولو لم يكن هذا الخالق حاضر فعليًّا أمام الحواس.

---

(1) حسن، أشرف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**: 1 ـ ديكارت، الحوار المتمدن. نقلًا عن موقع الحوار المتمدن الإلكتروني.

(2) حسن، أشرف: (م.ن.).

ب ـ **السبب المقنع**: وفيه يثبت ديكارت وجود الإله انطلاقًا من وجوده هو، بمعنى أنه ليس سببًا لوجود نفسه، وبالتالي يجب أن يكون هناك كائن خالق هو الذي أوجده. يقول ديكارت: «وأسأل نفسي، من أين أحصل على وجودي؟ ربما من ذاتي أو من والديَّ، أو من أي مصدر آخر أقل كمالًا من الإله».

وللمزيد من توضيح هذا الدليل، يذهب «ديكارت» إلى أنه باعتباره جوهرًا مفكرًا موجودًا، لكنه لم يكن يوجد دائمًا، بل إن وجوده حادث، أي حدث بعد أن لم يكن. وعندما يبدأ شيء في الوجود، بعد أن لم يكن فمعنى هذا أنه أتى من العدم، أي خُلق. والقدرة على إيجاد شيء من العدم، تتطلب قدرة تفوق قدرة إدراك الأشياء. وبما أن الإنسان لا يحصل إلا على قدرة، على إدراك الأشياء وفهمها وحسب، وليس حائزًا على قدرة إيجادها، أو خلقها من العدم، فهذا يعني أن الإنسان لا يمكن أن يكون سببًا في وجوده، وبالتالي فهذا السبب يكون أكثر قدرة من الإنسان. وإذا كان الإنسان قادرًا على إيجاد نفسه من العدم، فمعنى هذا أنه قادر على الحصول على الكمال، لكن الإنسان ناقص، وبالتالي، فهو لا يمكن أن يكون سببًا في وجود ذاته، ولا يمكن أن يكون سبب الوجود إلا الإله الكامل.

كان يؤمن «ديكارت» بالعلاقة المتينة والوثيقة بين الفلسفة والدين، بل كان يذهب إلى أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقيا (ما بعد الطبيعة)، وجذعها الفيزيقا (الطبيعة)، وهي تحمل فروعًا ثلاثة هي: الميكانيكا والطب والأخلاق[1]. كما

(1) باربور: **العلم والدين** (المرجع نفسه).

كان يرى أن غاية الفلسفة هي دراسة الحكمة، التي هي علم واحد كلي، أي تفسير شامل للكون أو نظام شامل للعالم، فهي لا تعني أي معارف جزئية خاصّة، وإنّما تعني علم المبادئ العامة أو الحكمة الكلية، التي تشتمل على العلم الخاص بالله، والعلم المتعلق بالطبيعة، وعلم الإنسان، وأسس هذه العلوم وسندها الأوّل هو علمها بوجود الله الذي يضمن كل حقيقة وكل علم[1].

لقد أعلن «ديكارت» عن إذعانه للرمزيات وانتمائه إلى هذا العالم من خلال افتراضه وجود روح شرير قد تخدع الإنسان أو تضلله وسماه بـ«الشيطان الماكر»[2].

غير أن الدليل الذي تمسَّك به «ديكارت» لإثبات وجود الله هو «البرهان الهندسي» القائل: «بأن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال» وذلك تمامًا مثل فكرة المثلث التي تتضمن: أن زواياه الثلاث تساوي قائمتين[3].

على أنَّ السمة البارزة لفلسفة ديكارت هي العقلانية الصورية ـ الآلية، التي لا تعترف بدور فعّال ومباشر لله في إدارة الكون والحياة. وهذا ما أثار حفيظة «باسكال» عندما قال: «لا يسعني أن أسامح ديكارت لأنه شاء في كل فلسفته أن

---

(1) باربور: **العلم والدين** (المرجع نفسه). ص 189.

(2) ينظر: عبد المنعم، د. راوية: **مالبرانش والفلسفة الإلهية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 88.

(3) يراجع: (ن.م.)، ص 289.

يستغني عن الله الذي لم يدر ما يفعل به، بعد أن استخدمه في إعطاء الدفعة الأولى لتحريك العالم». ولقد ترك هذا التوجّه الاستغنائي أثرًا كبيرًا على سير النتاجات الفلسفية لما بعد ديكارت، وأدّى ذلك إلى بروز تيارات أكثر تشدّدًا وأكثر رفضًا واستغناءً في مجالات الحياة كلها.

المطلب الثاني: تصور مالبرانش

يُعدّ «نيكولا مالبرانش» (1638 ـ 1715) أحد كبار الديكارتيين الذي استطاع أن يوفِّق بين المدرسة الديكارتية من جهة، والاتجاه اللاهوتي الأوغسطيني من جهة ثانية. كما أنه جمع بين العقلانية والروحية المثالية في آنٍ واحد معًا.

كان أول كتبه «البحث عن الحقيقة» (1674 ـ 1675) وقد ظل أشهرها، وأعقبها بـ «الأحاديث المسيحية» وهو ملخص مذهبه، ثم نشر على التوالي «تأملات قصيرة في التواضع والتوبة» (1677)، وكتاب «الطبيعة والنعمة» (1680) أنكرته السلطة الكنسية، وكتاب «الأخلاق» (1683)، و«التأملات المسيحية» (1683)، و«أحاديث ما بعد الطبيعة والدين» (1688)، وقد يعدّ خير كتبه، و«محبة الله» (1697)، و«حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله» (1707) دوّنه على أثر اتصاله بأسقف من المرسلين إلى الصين، وجميع هذه الكتب شروح مختلفة لبضعة أفكار رئيسية في أسلوب واضح رشيق كثير الإطناب[1].

---

(1) كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، 2012، ص 106.

لقد شخَّص «مالبرانش» جوهر المشكلة في الفكر الفلسفي والديني، في الأفكار المغلوطة السائدة عن الله، وبدوره كان يؤمن بأن السبب الحقيقي لكل الأشياء هو الله[1]. كما كان يؤمن في مرحلة متأخرة بالعلل المناسبة للأشياء، بمعنى أن الشيء الذي يبدو علة ظاهرة للحركة في الطبيعة، لا يمثّل في حقيقة الأمر العلّة الأصلية، لأن علَّتها الحقيقة هو الله، أما هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا، كأنّها أسباب مباشرة لفعل شيء ما، فما هي إلّا أسباب طبيعية، أو علل مناسبة لاتصال الحركة، ذلك أن الأثر الإلهي إنّما يلحق بالموجودات، عن طريق علل مناسبة، تكون كالقوابل للفعل الإلهي، طبقًا لما تحدّده قوانين الله وإرادته[2].

على أنّ الطريق الذي سلكه «مالبرانش» للوصول إلى معرفة الله كان معتمدًا على الذات الإلهية التي تحتوي الإنسان، بطريق النعمة وتمنحه المعرفة عن طريق المعاني، فيتمكن من الرؤية في الله بمعونة الله ذاته[3]. وبعبارة أخرى، فإنّه يمكن عن طريق التأمل والاستغراق في معرفة الله التعرّف عليه[4].

وقد جرى قلمه بكثير من العبارات التي تشعر بوحدة

---

(1) يراجع: Nicolas Malebranche, **Enteretiens sur la etaphysiue et sur la relegion** (French original with English Translation) New York, Abaris Books 1920.
وأيضًا: عبد المنعم، د. راوية: **مالبرانش والفلسفة الإلهية** (م.س.)، ص 131 ـ 132. وصعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين** (م.س.)، ص 71.

(2) عبد المنعم، د. راوية: (ن.م.)، ص 132.

(3) (ن.م.)، ص 89.

(4) (ن.م.)، ص 90.

الوجود، منها قوله عن الامتداد: «الامتداد عين، وجميع الأعيان موجودة في اللامتناهي، فالله إذن ممتد كالأجسام من حيث إن الله حاصل على جميع الأعيان المطلقة أي جميع الكمالات، ولكن الله ليس ممتدًا على نحو امتداد الأجسام لأنه بريء عن حدود مخلوقاته ونقائصها»[1].

إن الاتجاه الذي كرّسه «مالبرانش» انطلاقًا من رؤيته كل شيء في الله، دعى «جون لوك» (1632 ـ 1704) أن يكتب رسالة عنوانها: «فحص رأي الأب مالبرانش حول رؤية كل شيء في الله»، (1706).

كان يؤمن «مالبرانش» بمبدأ الفيض، وكان يرى بأن الله قد خلق العالم بحيث أخضع المخلوقات للبعض الآخر، وذلك عن طريق قوانين ثابتة، ومعنى ذلك أنها قد سلبت فاعليتها الخاصة[2]. فبحسب مالبرانش الفاعلية لله وحده، وهو الذي يحقق إرادات الإنسان، ويدفعه نحو فكرة الخير الجزئي، فمذهبه ينفي كل فعل عن المخلوق وينسبه إلى الخالق وحده.

وانطلاقًا من هذا المبدأ كتب رسالته السابقة الذكر: «أحاديث في الطبيعة والنعمة»[3]، أورد فيها أن الله قد وهب «المسيح» قدرة مطلقة على القيام بجميع الأعمال في العالم[4].

---

(1) مالبرانش: **أحاديث ما بعد الطبيعة**، الحديث الثامن 7، ورد في: يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة** (م.س.)، ص 112.

(2) (ن.م.)، ص 135.

(3) راوية: **مالبرانش والفلسفة الإلهية**، (م.س)، ص 133.

(4) يراجع: راوية: (م.س.)، ص 133.

إن جهود مالبرانش وغيره من دعاة الفلسفة الحديثة، كانت تتجه نحو تحويل المسيحية، من دين عقائدي إلى دين عقلاني، أو من دين أسطوري إلى دين فلسفي[1]. غير أن «مالبرانش الذي كان متأثرًا بدرجة كبيرة بـ«ديكارت» لم يتبن جميع آرائه، بل خالف بعض ما كان يعد من المبادئ الأساسية لمدرسة ديكارت، فمثلًا اتخذ «مالبرانش» موقفًا مضادًا من محورية الإرادة عند كل من «ديكارت» و«بافندروف» (1632 ـ 1692) وتبنى اتجاهًا جديدًا يدعو إلى معرفة المفاهيم الأبدية التي أرادها الله للبشر، تلك المفاهيم التي تعتبر بمثابة المثل التي خلق الله العالم طبقًا لها[2].

ومع ذلك كله فإن «مالبرانش» يعدّ من كبار الديكارتيين الذين سعوا نحو توسيع أفكار ديكارت الدينية والفلسفية، لاسيما الفكرة التي تذهب إلى أن حفظ العالم هو خلق مستمر له. كما كان لجهوده الأثر الكبير في إحياء التراث المسيحي الأوغسطيني حول المسيحية والإنسان.

المطلب الثالث: تصور ليبنتز

ينطلق الفيلسوف والرياضي[3] والقانوني الألماني «غوتفريد ليبنتز» (1646 ـ 1716) من تقسيم منهجي للحقائق إلى نوعين[4]:

---

(1) ينظر: يونس، د. هشام: **آليات العلمنة** (م.س.)، ص 120 ـ 121.

(2) شفونيد، جي. بي: **فلسفة الأخلاق في القرن السابع عشر والثامن عشر**. ضمن: **تاريخ فلسفة الأخلاق في الغرب**، (م.س.)، ص 130.

(3) يعتبر «ليبنتر» شريكًا أساسيًّا لنيوتن في ابتكار التفاضل والتكامل (Differential integral).

(4) يراجع: عبد المنعم، راوية: **ديكارت والفلسفة العقلية** (م.س.)، ص284.

أولهما: حقائق الاستدلال،

وثانيهما: حقائق الواقع.

ويعتبر الأولى ضرورية، ويمتنع أن يكون لها أضداد. في حين أن الثانية ممكنة، وحادثة في الزمان ويمكن أن يكون لها أضداد.

ويستند «ليبنتز» لإثبات وجود الله، إلى فكرة «السبب الكافي» كما يثبت صفات الوحدانية، والكلية، والضرورية بالرجوع إلى السبب ذاته. وعليه، ففي حين أن «ديكارت» يتمسك بالبرهان الهندسي لإثبات وجود الله ـ كما أشرنا ـ انطلاقًا من قوله: «بأن الله هو الكائن الأوحد الذي ماهيته متضمنة لوجوده، وفرض عدمه محال»، فإن «ليبنتز» يزيد عليه فكرة «الممكن» قائلًا: «بأن الله إذا كان ممكنًا لزم أن يكون واجبًا». إذن يعتبر أن الدليل الكامل هو الدليل المركب من الأول والثاني معًا، وذلك بأن نقول: «الله هو الكائن الذي ماهيته تتضمن الوجود، إذن «الله الموجود إذا كان ممكنًا»[1].

على أن المصطلح الرئيس عند ليبنتز هو «الموناد» أو «الذرة الروحية» الذي ينسحب على كل اتجاهات فكره. ففي عمله الرئيس «المونادولوجيا» (1714) يرى أن الحقيقة مكوّنة من عدد غير محدود من الوحدات الوجودية (المونادات) أو الجواهر غير المادية الفاعلة، كما أن الله هو «الموناد الأعلى» بينها[2].

---

(1) انظر: Carr, Herbert, W: **The Manadology of Leibinz**, Para 45, pp. 82-83.
ويراجع: راوية (م.س.)، ص 290.

(2) يراجع: علي عبد المعطي محمد: **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، دار المعارف الجامعية، القاهرة، 1983، ص 159 ـ 161.

وانطلاقًا من «الدين المونادي» يؤمن «ليبنتز» بالانسجام الأزلي أو «التوافق المسبق» بين الظواهر الطبيعية الذي يرجع إلى «الذات الإلهية» أو «الموناد الأعظم»[1] ـ حسب المصطلح الليبنتزي ـ . وبما أن الطبيعة خالية من الحكمة أو الرغبة أو الوعي، فهذا النظام البديع آت من كون الطبيعة عمل الله، وتجسيدًا لعقله وإرادته[2].

وبالنظر إلى رؤيته الجوهري (المونادي) إلى الله، وبهدف نفي الشر ودوره السلبي في الوجود والخلق، يرى «ليبنتز» بأن الله لا يقرر خلق الأشياء مفردة، ومع تأكيده على أن الخير والتناسق والنظام صفات ظاهرة في مملكة الطبيعة، وهي أظهر وأعظم في مملكة النعمة أي مدينة الله التي تضمّ الأرواح الأخلاقية العاقلة، يرى أن الشر الأخلاقي قد يكون سببًا لخير أعظم، فلولا خيانة يهوذا لما صلب المسيح ولما خلص البشر من الخطيئة[3].

وفي الجانب الأخلاقي والاجتماعي صوّر «ليبنتز» مدينة الإله، واعتبرها عالمًا أخلاقيًّا داخل نطاق العالم الطبيعي، والتي تعدّ ـ حسب ليبتز ـ من أعظم أعمال الله المجيدة[4].

المطلب الرابع: أفهوم سبينوزا

«باروخ سبينوزا» (1632 ـ 1677) ينحدر من أصل يهودي، هاجر إلى إسبانيا، ودرس الكتب الدينية اليهودية،

---

(1) راجع: راوية (م.س.)، ص 280.

(2) صعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين** (م.س)، ص 72.

(3) ينظر: يوسف كرم: (م.س.)، ص 144.

(4) راجع: Carr: ibid, Para 86, p. 134.

وتاريخها، واطلع على أفكار الفلاسفة اليهود الكبار، من أمثال ابن ميمون، وليفي بن جيرسن، وابن عزرا، وكتب ابن جبريل الصوفية، فتأثر بفكرة «الحلولية» التي كانت عند موسى القرطبي، الذي ادعى وحدة الله والكون المادي. لقد تعرض للكثير من الضغط النفسي والجسدي نتيجة مواقفه اللاهوتية، فبعد أن فشلت كل المحاولات معه أن يعود عن ضلاله، رشقه مجمع الكنيست اليهودي بالحرم. كما تمّ طرده من أسرته، وصلى الجموع المؤمنة في الكنيست من أجل إنزال العقوبة واللعنة عليه. كما مقته المسيحيون من البروتستانت والكاثوليك، على الرغم من أن معظم فلسفته كانت حول الله، أما الأرثوذكس فاعتبروه هرطوقًا. حتى أن صديقه الفيلسوف الألماني «لبينتز» الذي كان مدينًا له بالكثير، لم يشفق عليه وأبعده عن نفسه[1].

يعتبر من الفلاسفة العقليين، الذي أنكر المفهوم التقليدي لـ «الإله». كما نفى الغائية العامة للكون والوجود[2]. ودعى إلى وحدة الوجود، واعتبر أن «الله» و«الطبيعية» يمثلان أصلًا واحدًا، وأن الله وحده موجودٌ، وما المخلوقات سوى مظاهر أو أشكال أو حالات مختلفة لذلك الجوهر[3].

---

(1) يراجع: سليم بسترس: **اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر**، ج 1، منشورات المكتبة البولسية، بيروت. 1989، و فضل الله، د.هادي: **مدخل الى الفلسفة**، دار المواسم، ط 1، بيروت. 2002،

(2) باربور: **العلم والدين** (م.س.)، ص 38.

(3) ينظر: Benjamin Rand: **Modern Classical Philosophers**, Cambridge (Massachusetts): Houghton Mifflin, 1952, p. 148-166.

حاول «سبينوزا» أن يعيد قراءة النَّص الديني ويفصل عنه كل المتوارث الملتبس من التعاليم التي تشوِّش صورة الحقائق الدينية، بما في ذلك تصوّر سلطة الكنيسة السياسي باسم تلك الحقيقة، ساعيًا إلى تطهير الدين من كل تعليم لاهوتي[1]. وكلفته هذه المحاولة كثيرًا حيث تمّ تكفيره وإخراجه من المجمع اليهودي الهولندي[2] ووصفه «هنري مور» بـ «الفيلسوف الملحد». كما اعتبره «هيغل» ملحدًا لأنه ينكر العناية الإلهية والعلل الغائية[3].

صدر له كتاب واحد وهو في قيد الحياة، عنوانه: «مقالة في اللاهوت والسياسة» (1670)، فيما نشرت بقية أعماله بعد وفاته أي رسالته: «في إصلاح العقل» و«مبادئ فلسفة ديكارت» وكتابه الأساسي: «الأخلاق»، وقسَّم الأخير إلى مقالات خمسة: الأولى في الله، والثانية في النفس وأصلها وطبيعتها، والثالثة في الانفعالات، والرابعة في عبودية الإنسان، والخامسة في قوة العقل أو حرية الإنسان[4].

أوصى «سبينوزا» في كتابه «الأخلاق» البدء من «الله» بدل الإنسان، وذلك بسبب أن تصوّرنا عن الله لو كان خاطئًا، فإن صورة الإنسان لا يمكن أن تكون صحيحة[5]. وكان يودّ أن

---

(1) برهييه، اميل: **تاريخ الفلسفة**، ج2، ترجمة: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1988، ص 227.

(2) انظر: باربور(ن.م.)، هامش ص 38.

(3) يراجع: عبد المنعم، راوية: **ديكارت والفلسفة العقلية** (م.س.)، ص 268.

(4) راجع: Hegel, F.: **Lectures on the History of Philosophy**, Vol. III, p. 252.

(5) راجع: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة** (م.س.)، ص 109.

يطلق على أساس النظام الثابت الذي «لا يقبل التغيير» ويحكم الوجود اسم «الله». وكان ينفي القصد، والعقل، والإرادة عن الذات الإلهية[1]. كما كان ينفي الأخلاقية عن الصفات الإلهية وكان يعتبر «الخير» و«الشر» آمالًا بشرية فقط.

كان «سبينوزا» من الدعاة إلى التوفيق التام بين الحياة وبين النظرية أو العقيدة. وكرّس رسالته «مقالة في اللاهوت والسياسة» لهذا الغرض. فبعد أن يعرض سلسلة من الأفكار الأساسية من أجل تفسير «التوراة» وينقد التفسير المتوارث لها، يرجع نشأة دولة العبرانيين وسقوطها إلى ما ابتدع من شعائر، ونتيجة تفسير مغلوط للتوراة، مما أدى إلى طمع رجال الدين بالسلطة وأن يكونوا أحبارًا ومن ثم ملوك بدعة. ويخلص إلى القول بعدم صلاحية نظام الحكم الإلهي إلا لشعب مغلق على نفسه، مقطوع الصلة بينه وبين باقي الشعوب.

من هنا، دعى «سبينوزا» إلى الفصل التام بين الدين والدولة، وحصر مجال سلطة رجال الدين في مجال العقيدة، كما منع منح أصحاب السلطة الحق في التمييز بين الأفعال والحكم عليها، وزعم أن هذا الحق لم يعط للأنبياء، والأحرى بألّا يُعطى لمن دونهم، وإلّا لألحق الضرر بالدين والدولة على السواء[2].

ومع معارضته للمفكر اليهودي ابن ميمون (1135 ـ 1204)، الذي نادى بإمكان العثور على حقائق فلسفية في

(1) راجع: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة** (م.س.)، ص 109.
(2) ينظر: يونس، د. هشام، **آليات العلمنة** (م.س.)، ص 74.

الكتب المقدَّسة. فإنه ينفي التعارض بين الفلسفة الحقيقية وتلك الكتابات[1]. إلّا أنه كان ينفي أيضًا أي نوع من صلة الاشتقاق بين الأمر الديني والدنيوي نظرًا لما كان يرى من الفصل التام بين الدين والدولة.

كان يرى «سبينوزا» أن الحاجة إلى الدين الوضعي حاجة ماسة، وذلك بسبب قصور الناس في إطاعة أوامر الله في نفوسهم. والكتب المقدسة في رأي سبينوزا نزلت على الأنبياء بألفاظ محسوسة أو متخيلة، ما خلا المسيح حيث احتك بالله نفسًا بنفس، واتصل موسى به وجهًا لوجه. والأنبياء عمومًا من وجهة نظر «سبينوزا» لم يمنحوا عقلًا أكمل من عامة الناس، وإنما مخيلة أقوى منهم. فقد كان منهم الأميون ومنهم الحكماء، والوحي قد اختلف عند كل واحد منهم، بحسب اختلاف مزاجه، ومخيلته، وآرائه السابقة. وكان يلائم وحي الله إلى الأنبياء مع مستوى إدراكهم وطبيعة فهمهم وآرائهم. ولم يكن الأنبياء على يقين من وحي الله بالوحي نفسه بل بعلامة ما، من هنا، كانت النبوة أدنى من المعرفة العقلية الغنية عن كل علامة[2].

ومما سبق بيانه نستطيع أن نستنتج أن «الدين» في تصور «سبينوزا» ليس إلّا النظام الصارم الذي يحكم الكون، و«التدين» ليس إلا الانصياع للسنن الكونية، ومتطلبات الحياة الإنسانية، وفقًا لتلك السنن والاعتبارات التي تتطلبها.

---

(1) يراجع: صعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين**، (م.س.)، ص 72.

(2) راجع: يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة الحديثة** (م.س.)، ص 123.

المطلب الخامس: تصور باسكال

يُعدُّ «بليز باسكال» (1623 ـ 1662) الرياضي والفيزيائي الفرنسي الشهير من المساهمين في حركة الإصلاح الديني الكاثوليكي التي قامت في فرنسا في القرن السابع عشر بهدف إصلاح الكنيسة الكاثوليكية، وذلك بعد أن زاد ضغط البروتستانت في أوروبا القرن السادس عشر.

لقد بدأت التجربة الدينية لباسكال منذ أن تعرّف على بعض رجال «بور رويال» وازداد الدافع الديني عنده باستمرار تلك العلاقة، حتى بلغ أوجها حينما تحوَّل إلى أهمّ المعبِّرين عن الشقّة بين الدين والفلسفة. لاسيّما بعد ما أعلن عن التمييز بين «إله ابراهيم وإسحاق ويعقوب» من ناحية و«إله الفلاسفة والعلماء» من ناحية أخرى[1]. وأطلق كلمته الشهيرة: «الفلسفة كلها لا تستحق ساعة تعب»[2].

شكّل موضوع الإنسان محور اهتمام باسكال، إلى الحد الذي دفع البعض بأن يعتبر بأنه كان موضوع الفلسفة عنده، كما أنه بنفسه أظهر الندم في كتابه: «الخواطر» على الوقت الذي ضيّعه في دراسات لا تفيد الإنسان[3]. ولذا يعدّ الجدّ الأكبر لمذهب الوجودية المعاصر خلال القرنين السابع عشر والثامن

---

(1) راجع: Pascal, B: ibid, p43.

(2) يراجع: Pascal: ibid, pen 79, p 72.

(3) عبد المنعم، د. راوية: **بليز باسكال وفلسفة الإنسان**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 220.

عشر، فقد أثار باسكال ـ بقوة ـ مسألة الوجود الإنساني، والمصير، والعدم[1].

وقد رأى البعض[2] تشابهًا كبيرًا بين أفكاره حول الفلسفة مع المفكر الوجودي الدنماركي «سورين كيركيغارد» الذي استمع إلى محاضرات «شيلينغ» في جامعة برلين، وتبنّى تمييزه بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، وتابع التركيز على الإيمان بعيدًا عن المناقشات الفلسفية على وجود الله.

لقد توقف «باسكال» مليًّا أمام نقاط ثلاث:

أ ـ العقل الإنساني في مواجهة الكون اللامتناهي.

ب ـ قصور العقل.

جـ ـ ضعف الإنسان.

ومع أنّه صوَّر العقل أمام الكون اللامتناهي، إلّا أنّه رجع ليمجِّد عقل الإنسان بقوله: «إن الإنسان ينساق مع الاضطراب العام فيتناسى ذاته، ويحسّ عدم جدوى الحياة. وبرغم حقارة هذا الموقف إلّا أنّه يعدّ من أحكم المواقف إذا اعتبرناه حال الإنسان في حياته، لكنّنا لو تصورنا الإنسان مجرّد عود، أو عود مفكر يحتويه العالم الطبيعي ويبتلعه كالنقطة تمامًا، فيجب أن نتذكره أنّه بفكره إنّما يحتوي العالم كلّه»[3]. وقد عبّر عن

---

(1) عبد المنعم، د. راوية: **بليز باسكال وفلسفة الإنسان**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996، ص 12.

(2) صعب، أديب: (م.س.)، ص 128 ـ 139.

(3) ورد في: راوية (ن.م.)، ص 223 ـ 224.
Pascal: ibid, Section VI, Pen 348 P. 195.

صدمته وخشوعه أمام عظمة اللانهائية التي كان يراها في الوجود وفي المستقبل بقوله: «عندما أتأمل الكون حولي ينتابني الخشوع، بين العدم الذي خرجت منه، واللانهاية التي أنا باتجاه الذهاب إليها».

وكان منهج باسكال في الدين يتلخص في قوله إن الإيمان المسيحي يرضي جميع حاجات الإنسان ولا يناقض الحقيقة. وإذا كانت غاية الدين هي في الأساس حيازة الفضيلة، فإن على الإنسان ألا ينسى أن النعمة الإلهية هي التي تساعده على البحث عنها. وقد فرق باسكال بين «روح اللطف» و«الروح الهندسي». فالأول موضوع وجداني، ومبادئه لا تكاد تحصى، ولا توضع في صيغة محدّدة لأنه خارج عن مجال العقل. أما الروح الهندسي، فإنه يتناول المبادئ المحدودة التي يدركها كل عقل متنبه، ويحسن استخدامها بمجرد تطبيق قواعد الاستدلال. ويبدو أن هذا التفريق بين عالمين مختلفين هما عالم العقل وعالم الروح، قد قاد «كانت» فيما بعد إلى التفريق بين العقل النظري والعقل العملي[1].

ففي حين أن المفهوم الأساسي لـ«الإله» عند ديكارت هو «محرِّك العالم» فإن «باسكال» كان يرى في الله ملجئًا للإنسان وخلاصًا له من عذابه وآلامه. وهو الذي صوَّر حركتين متضادتين للإنسان: حركة نحو الأصل (في اتجاه الحياة الحيوانية) الذي اعتبرها مصدر شقائه وتعاسته. وحركة إلى أعلى (نحو الله وفي اتجاه الحياة الروحية).

---

(1) نقلًا عن موقع «**المعرفة**» على الشبكة العنكبوتية.

لقد عبَّر باسكال عن مأساة الإنسان بدون الله خير تعبير، وصوّر بشكل بديع قسوة اللحظات التعسة البائسة التي تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر، في غياب الله وغياب الأبدية، بقوله: «فما الذي يعنيني إذا مرّت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب»[1].

ويرجع «التشاءم» العميق الذي اتصف به شخصية «باسكال» في نهايته، إلى اعتقاده بأنَّ الإنسان لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة دون الاستعانة، ولا يجني إلّا الشقاء والملل. كما أنه ينشد العدالة الحقيقة ولا يجد سوى المتناهي، من هنا ـ وحسب قوله ـ يظل الإنسان منقسمًا ممزّقًا، يرى الحياة وكأنّها مأساة حقيقية[2].

والطريق إلى الله والحقيقة، بل الخلاص ـ حسب باسكال ـ ليس فقط بالاعتماد على العقل ومعطياته بل بالقلب وما يحكمه من أسس واعتبارات تشكِّل المبادئ الأساسية للتفكير السليم.

الدين ـ حسب باسكال ـ هو الانحياز لمعطيات يزودنا بها القلب ومتطلبات يمليه علينا والذي يدعونا بدوره إلى الانحياز للحقيقة، والأبدية، والسعي لتحمّل التعب والمشقات من أجل الوصول إليهما.

---

(1) ورد في (ن.م.)، ص 266 .Pascal: ibid, sec II, Pen 238, P. 156

(2) ورد في (ن.م.)، ص 257 .Pascal: ibid, Sec II, Pen 43, P. 122

المبحث الرابع:

الدين وعقليات ما بعد الحداثة

تمهيد

يرى «يورجن هابرماز»[1] أن فشل الحداثة يكمن في أنها سمحت بتفكيك «الطابع العام والكلي للحياة» وقامت بتجزئته إلى ساحات مستقلة، وأحيلت مهمّة البحث فيها إلى أناس غير مؤهلين. لقد تحقّق ذلك في ظل تجارب عينية ومحسوسة أدَّت إلى «إزالة التعالي من المعاني» وبروز «البنائية الصورية»، من دون أن ينتج ذلك التحرُّر أو الحرّية، بل أدى إلى حالة من النفرة التي قام بتوصيفها «شارل بودلر» قبل قرن من الآن[2].

لقد اختلف المفكرون الغربيون في تعريف وبيان

---

(1) فيلسوف اجتماعي، صاحب الاتجاه النقدي في العلم، صدر عنه في العام 1968 «المعرفة والمصلحة. كما كتب فيما بعد، الخطاب الفلسفي للحداثة، والخطاب السياسي للحداثة.

(2) ورد في: Lyotard, Jean-Francio, **The Postmodern Condition: A Report on Knowledg**, Tr. From the French by Geoglfrey Benington and Brian Massumi. نقلًا عن الترجمة الفارسية: **وضعيت بست مدرنيسم**، كام نو، طهران، 1381هـ. ش. (2002) ص 182 ـ 183.

خصائص «ما بعد الحداثة»، ولا يهمنا البحث التفصيلي عن ذلك، ونقتصر هنا على ذكر تحديد «ليوتار» للحداثة وما بعد الحداثة، كونه من أشهر الباحثين في هذا المضمار من خلال مؤلفه الشهير: «حالة ما بعد الحداثة» حيث يحدّد «الحداثة» قائلًا: «إنَّني استخدم لفظة الحداثة للتعبير عن العلوم التي اكتسبت شرعيتها من الحوار [...] والذي أدّى إلى الانتماء الصريح إلى الروايات الكبرى أي ديالكتيك الروح، هرمينيوطيقا المعنى، خلاص الإنسان صاحب الاتجاه العقلاني، أو الباحث عن المعرفة، أو خالق الثروة والرأسمال»[1]. ثم يضيف في تعريف «ما بعد الحداثة» قائلًا: «إنني أعرّف ما بعد الحداثة بالتشكيك في ما وراء الروايات الكبرى»[2]. وعليه يعتبر «ليوتار» أن التشكيك في تلك الروايات ونقدها تعدّ من الخصائص المميَّزة لما بعد الحداثة. وعليه فإن «الشك» يشكِّل مرتكزًا أساسيًّا في بنية الفكر الغربي المابعد الحداثوي بعد مرحلة الحداثة المركبة.

ثم لو أخذنا بجدِّية مقولة رائد الفكر الظاهراتي الفرنسي «ميرلوبونتي» في كتابه: «المعنى واللامعنى» (1946) حيث قال: «إن كل فكرة ذات أهمية تمّ البحث عنها في الفلسفة الحديثة كالماركسية، والنيتشاوية، والظاهراتية، والوجودية

---

(1) ليوتار: حالة ما بعد الحداثة (م.س.)، ورد في: Gallinacos, Alex: **Against Postmodernism**; a Marxist Critique.
نقلًا عن الترجمة الفارسية: **نقد بست مدرنسيم**، نشر نيكا، طهران، ط1، 1382هـ.ش. (2003)، ص 18.

(2) المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

الألمانية، والنفسانويات، فإن أساسها يكمن في شخصية هيغل»[1]، ينبغي أن نجعل أفكار هيغل ومن تأثر منه وأثّر فيه، في عمق الفكر الفلسفي الغربي، لا سيما الأفكار ذات منحى ما بعد حداثوي.

لا شكَّ بأنَّ شخصيات كثيرة ومهمّة ساهمت في بناء الفكر النقدي المابعد الحداثوي في الغرب بدءًا من المثاليين الألمان الكبار أمثال كانط (1734 ـ 1804)، فيخته (1762 ـ 1814)، شلاير ماخر(1768 ـ 1834)، هيغل (1770 ـ 1831)، وشيلينغ (1775 ـ 1854). مرورًا بفلاسفة وعلماء اجتماع كبار في القرن التاسع عشر أمثال آرثور شوبنهاور(1788 ـ 1860)، أوغست كونت (1798 ـ 1875)، لودفيغ فويرباخ (1804 ـ 1873)، سورين كيركيغارد (1813 ـ 1855)، كارل ماركس (1818 ـ 1883)، ورفيقه فريدريك انجلز (1820 ـ 1895)، ويليم دلثاي (1833 ـ 1911) وفريدريك نيتشه (1844 ـ 1900).

كما ساهم بجد في الفكر النقدي المابعد الحداثوي علماء وفلاسفة غربيون في القرن العشرين، وهم طبقات وأصناف:

- **علماء الفيزياء**، أمثال: أينيشتين (1879 ـ 1955)، بلانك (1858 ـ 1970)، وهايزنبرغ (1901 ـ 1976).
- **فلاسفة العلم**، أمثال: وايتهيد (1861 ـ 1947)، كارناب (1891 ـ 1970)، وكارل بوبر (1902 ـ 1994).

(1) ورد في فوكو، ميشيل: **نيتشه، فرويد، ماركس** (مجموعة مقالات)، مقدمة الترجمة الفارسية، هرمس، طهران، ط1، 1381هـ.ش.، (2002)، ص1.

- **فلاسفة المجتمع**، أمثال: هوركهايمر (1895 ـ 1973)، بلوخ (1885 ـ 1977)، أدورنو (1903 ـ 1969)، ويورجن هابرماز (ولد 1929)، ودوركهايم (1858 ـ 1917) وماكس فيبر (1864 ـ 1920).
- **الأنثروبولوجيون**، أمثال: هلموت بلنسر (1892 ـ 1985)، أرنولد غاهلين (1904 ـ 1976).
- **علماء النفس**، أمثال: سيجموند فرويد (1856 ـ 1939)، كارل غوستاف يونغ (1875 ـ 1961).
- **الوجوديون**، أمثال: كارل ياسبرز (1883 ـ 1969)، آلبير كامو (1913 ـ 1960)، جان بول سارتر(1905 ـ 1980)، بول ريكور (ولد عام 1913)، مارتن هايدغر (1889 ـ 1975)، وغابريل مارسيل(1889 ـ 1973).
- **الفينومنولوجيون (الظاهراتيون)**، أمثال: إدموند هوسيرل (1859 ـ 1938)، وميرلوبونتي (1908 ـ 1961)، وشيلر (1938 ـ 1974).
- **البنيويون**، أمثال: فرديناند دي سوسير (1857 ـ 1913)،وكلود ليفي شتراوس (ولد عام 1908)، وميشال فوكو(1926 ـ 1984).
- **وأخيرًا الفلاسفة التحليليون**، أمثال: غوتلوب فريجي(1848 ـ 1925)، ورودلف كارناب (1891 ـ 1970) وبرتراند راسل(1872 ـ 1970)، وجورج إدوارد مور(1873 ـ 1958) وفيلارفون ارمان كواين (ولد عام 1908م)، ولودفيك فيتغنشتاين(1889 ـ 1951) وغيرهم وهم كثر.

وحيث لا نستطيع أن نستعرض آراء جميع هؤلاء وبما أن موضوعنا يدور حول موضوع محدّد وهو أفهوم الدين نكتفي باستعراض أفكار أهم المساهمين في هذا المجال ـ تحديدًا ـ، من هنا، نعرض لتصور كل من كانط، هيغل، فيورباخ، نتيشه، دوركهايم، وماكس فيبر للدين واعتباراته.

المطلب الأوَّل: أفهوم كانط

يمثل «إيمانويل كانط» (1724 ـ 1804) ذروة التنوير الألماني، وشيخ الفلسفة الحديثة. تقوم فلسفته على الثنائية الشائعة، فيفرّق بين الأشياء في ذاتها (النومينا)، والأشياء لذاتها (الفينومينا). يعدّ النومينا (ما وراء الظاهرة)، موضوع الميتافيزيقيا ـ حسب كانط ـ، في حين أن الفينومينا أو الظاهرة هي موضوع العلم.

لقد ترك «كانط» أثرًا كبيرًا على الفكر الفلسفي الغربي ويعبِّر عن ذلك «استيفان كورنر» بقوله: «لقد ألقى كانط بظلاله علينا جميعًا»[1]. كما يؤكد المؤرخ الفرنسي الشهير «إميل برهييه» على الدور المميز لكانط في الفلسفة الغربية بقوله: «نستطيع أن ندعي بجرأة أن فلسفة كانط هي الأساس لجميع الأفكار الفلسفية التي نشأت بعد القرن الثامن عشر، إذ لم يبق فكر فلسفي بمنأى عن تأثيرها»[2].

---

(1) كورنر، ستيفان: **فلسفة كانط**، (الترجمة الفارسية)، خوارزمي، طهران، المقدمة.

(2) المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

يشكِّل «الشك» مرتكزًا أساسيًا في بنية الفكر الغربي، وقد ورثه «كانط» من «هيوم»، وقد أعلن «كانط» بنفسه، أن «ديفيد هيوم» قد أيقظه من سباته العقائدي، بجعله يعي استحالة الميتافيزيقيا بأحد معانيه الرئيسة، وهو البرهان المنطقي عن أمور مثل: وجود الله، ومبدأ السببية، ووحدة الذات البشرية[1].

خلق «كانط» منظورًا واسعًا جديدًا في الفلسفة أثر في الفلسفة حتى القرن الواحد والعشرين. نشر أعمالًا هامة عن نظرية المعرفة كذلك أعمالًا متعلقة بالدين والقانون والتاريخ. يعدّ من أكثر أعماله شهرة هو «نقد العقل المجرد»، الذي هو بحث واستقصاء عن محدوديات وبنية العقل نفسه. قام ـ الكتاب ـ بهجوم على الميتافيزياء التقليدية ونظرية المعرفة وأجمل مساهمات كانط في هذه الساحات. الأعمال الأخرى في نضجه وشيخوخته هي «نقد العقل العملي» الذي ركّز على الأخلاق، و«نقد الحكم» الذي استقصى الجمال والغائية[2].

لقد أثّر فكر كانط جدًّا في ألمانيا أثناء حياته، إذ نقل الفلسفة إلى ما وارء المناظرة بين العقلانيين والتجريبيين، الفلاسفة: فخته، شلنغ، هيغل وشبنهور، كلهم رؤوا أنفسهم مصححين وموسعين للنظام الكانطي، هكذا نشأت نماذج مختلفة من المثالية الألمانية، استمر كانط ليكون مؤثرًا

(1) انظر، كانط، إيمانويل: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988، وصعب: المقدمة (م.س.)، ص 77.

(2) نقلًا عن: **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**، إمانويل كانط، الشبكة العنكبوتية.

أساسيًّا في الفلسفة فأثر على التحليلية والفلسفة الأوروبية ـ القارية برمتها[1].

لقد أدى المنهج النقدي الذي أرسى دعائمه «كانط» بنفسه إلى إسقاط «القداسة» الدينية المتمثلة بالكنيسة. وأصبحت الكنيسة في مفهوم «كانط» اختراعًا بشريًّا لا تستمد سلطتها من الله، فلا تستطيع أن تفرض عقيدتها، بل عليها أن تبرّر نفسها وعقائدها أمام العقل.

يعتبر «كانط» العدو اللدود للإرث الديني الغيبي، واتخذ الدين عنده تفسيرًا ذاتيًّا محضًا. إذ الإله المتعالي يملك حقيقة عملية وأخلاقية ـ من منظور كانط ـ لكنه يفقد الوجود الأخلاقي المستقل، حيث لا مسؤولية تجاهه. إن الإله ـ في فلسفة كانط ـ هو التجلي لذلك الوجود المتعالي الذي لا يستطيع الإنسان تجاوزه، ولا أن يجعله في متناوله[2].

لقد كتب كانط كتابين أساسيين في الدين، وهما من أهم مؤلفاته: «الدين في حدود العقل» و«دروس في النظرية الفلسفية في الدين» وذلك ليس في مرحلته الوثوقية، بل في مرحلته النقدية ويقرّ فيهما بدور الدين وإثبات وجود الله بطريقته الخاصة.

إن منطق الدين والديانة من منظور كانط، يقع في دائرة مختلفة تمامًا، أي إنه يكمن في الإحساس بالإلزام الأخلاقي لدى الإنسان، ولا يدخل في المسائل النظرية الميتافيزيقية. إن

---

(1) نقلًا عن: **ويكيبيديا الموسوعة الحرة**، إمانويل كانط، الشبكة العنكبوتية.

(2) ينظر: كلدمن: لوسين: **كانط والفلسفة المعاصرة** (بالفارسية)، ترجمة برويز بابائي، نكاه، طهران ط1، 1381هـ. ش.، 2003م، ص 250 ـ 251.

المسائل العملية في الأخلاق هي التي تجعل وجود الله أمرًا مسلمًا[1]. وبحسب الفهم الذي يقدمه «كانط» فإنه لا تكليف للإنسان أمام الله من منطلق العدالة، بل ينحصر التكليف تجاهه من منطلق الفضيلة فقط[2].

من هنا، فإنه لا يؤمن بالمسيحية التي تؤمن بها الكنيسة. واعتبار فلسفة كانط فلسفة دينية ـ بالمفهوم التقليدي ـ كلام غير متماسك[3] في نفسه، إذ ينطلق كانط في المعرفة من عنصرين أساسيين هما: العقل والحس، فالمقولات العقلية تتلقى المدركات الحسيّة، لتشكل بها صورة معرفتنا بعالم الظواهر. ولقد عبّر «كانط» عن هذا بقوله الشهير: «المقولات من دون المدركات الحسّية خواء، والمدركات الحسية من دون المقولات عماء»[4]. وتاليًا لا مكان للمعرفة الأنطولوجية في المنظور الكانطي.

إن روح ما بعد الحداثة التفكيكية الناقدة، انطلاقًا من منهج «كانط» النقدي والتفكيكي، أسست لنظمية بديلة ذات أساس علماني طبيعي ومادي، ورؤية تاريخية، تعطي للعلمانية سياقًا غائيًا[5]. وتجعلها بديلًا عن الدين بالمفهوم التقليدي ذات جذور ميتافيزيقية.

---

(1) انظر: باربور: **العلم والدين** (م.س.)، ص 93 ـ 94.
(2) كلدمن: (م.ن.،)، ص 249.
(3) يراجع: صعب: (م.ن.)، ص 78. حيث اعتبر فلسفة «كانط» كلها فلسفة دينية.
(4) ورد في: الخولي، د. يمنى: **فلسفة العلم في القرن العشرين** (م.س.)، ص 131.
(5) ينظر: يونس، هشام: **آليات العلمنة** (م.س.)، ص 84.

المطلب الثاني: تصور هيغل

تشكِّل فلسفة «جورج فريدريش هيغل» (1770 ـ 1831) منعطفًا أساسيًّا في الفكر الغربي بشكل عام، والفكر المثالي الألماني بشكل خاص. «إن فكره يرتدي شكل نسق تام، يعرض مصالحة كاملة بين العقل والتاريخ، وبين الإنسان والعالم، لدرجة أنّه لا يترك شيئًا من الاختبار الفردي، ومن الوقائع الثقافية الكبرى واللحظات التاريخية العظيمة، خارج المعقولية»[1].

كان هيغل لوثريًّا، واعتقد أنه يكمل عمل اللاهوتيين الذين حاولوا تجنب ما ظنوه لغة مجازية ابتدعها الوعي الديني غير المصقول[2]. لقد دمج في افتتاحية كتابه «مقدمة إلى فلسفة الحق» بين العقل والواقع بقوله: «ما هو عقلاني هو واقعي، وما هو واقعي هو عقلاني»[3]. وأضفى على العقل معنًى دينيًّا بقوله: «ينبغي علينا أن نرقب نشأة هذه الفكرة بأن العقل يوجِّه العالم، في صدد تطبيق آخر لها معروف لنا جيدًا، على صورة الحقيقة الدينية التي تقول إن العالم لا يترك نهبًا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنّما تحكمه عناية إلهية»[4].

---

(1) نواراي، أندريه: **تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل** (مقال)، ضمن: **مداخل الفلسفة المعاصرة**، جمع من الباحثين، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988، ص 12.

(2) هيغل، ج. ف: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1986، ص 79.

(3) هيغل: (ن.م.)، ص 82.

(4) ورد في:

Hegel, G.W.F.: **Lectures on the Philosophy of Religion**, together with a work on **the Proofs of the Existence of God**, London, Paul, Tench, Tkubner, 1895..

نقلًا عن: صعب: (م.ن.)، ص 80.

ولم يجد حاجة إلى البرهان عن وجود الله، لأنّ ما نسميه الوجود هو الله، وهو هناك، يعبّر عن نفسه في كل شيء ولا يحتاج إلى برهان[1]. من هنا «اعتبرت أعمال «هيغل» اللاهوتية في مرحلة الشباب معينًا هامًّا للرؤى الباحثة في فلسفة الدين على نقيض من اللاهوت المعاصر، اللاهوت العقلي الذي يريد إما أن يضع الدين في حدود العقل كما فعل «كانط»، أو تطهير العقل للإيمان، كما فعل «فولتير»، أو الإغراق كلية في العاطفة والمواجيد الصوفية كما هو الحال مع الرومانسيين، وجاكوبي، وشلير ماخر»[2]وغيرهم.

لقد بلغت فلسفة هيغل أوجّها في عبارته الشهيرة: «يتطابق مضمون الديانة المسيحية، باعتبارها أعلى مرحلة من مراحل تطور الدين بشكل عام، كليًّا مع مضمون الفلسفة الحقة»[3]، غير أن مؤلَّف هيغل «حياة يسوع»[4] (1957) تناول «سيرة المسيح تناولًا عقليًّا عمليًّا، استبعد فيه المعجزات التي أوردتها الأناجيل عنه، أي إنّه استبعد الجانب الإلهي من المسيح، وذهب إلى أنّ أتباع المسيح حوّلوا دعوته من الإيمان

---

(1) حنفي، د. حسن: **في الفكر الغربي المعاصر**، مجد، بيروت، ط4، 1990م، ص 155.

(2) ورد في: كونزمان ورفيقيه: **الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001، ص 157.

(3) صعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، ط2، 1995، ص 80.

(4) هيغل: ج.ف.: **حياة يسوع**، ترجمة: جرجري يعقوب، دار التنوير، بيروت، 1984.

بالعقل، إلى الإيمان بالمسيح، وهنا، يتمثل الشقاء والاغتراب. أي نقل الصفات السامية من الإنسان إلى فرد آخر وهو المسيح، لقد ألّهوا سيّدهم وحوّلوه إلى شرط للخلاص»[1].

على أن «هيغل» بدأ يشقّ طريقه الخاص انطلاقًا من مفهوم «الاغتراب» الذي حوّله أداة نقد للقراءات التقليدية السائدة عن الدين حيث إن «تحويل الدين إلى لاهوت جامد يعني تحويل بصر الإنسان عن الأرض إلى السماء، حيث عالم الماورائيات، بحيث يصبح عاملًا من عوامل اغتراب الإنسان وشقائه»[2].

لقد أصبح فيما بعد «الاغتراب» الهيغلي مفهومًا رئيسًا لدى الهيغليين الشبان أمثال: شترنز (1806 ـ 1856)، فيورباخ (1804 ـ 1872)، شتراوس (1874 ـ 1808)، وبارو (1792 ـ 1882)، وكان الاغتراب يعني عندهم: اغتراب الشعور أو العقل، وفيما بعد أصبح لدى كل من ماركس (1818 ـ 1883) وانجلز بمعنى «الاغتراب الاجتماعي»[3].

لقد انشق تلامذة «هيغل» بعد وفاته إلى «يسار» و«يمين»، وساهمت صعوبة أعمال «هيغل» في إعطاء هؤلاء هامشًا عريضًا من التأويل بين التأليه المثالي إلى الإلحاد المادي المتطرف.

---

(1) هيبوليت، جان: **دراسات في هيغل وماركس**، ترجمة: جورج صدقي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1971م، ص 123.

(2) إبراهيم، زكريا: **هيغل أو المثالية المطلقة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص 355.

(3) ينظر: يونس، هشام (م.س.)، ص 125.

المطلب الثالث: نظرة فيورباخ

يمثّل «لودفيغ فيورباخ» (1804 ـ 1872) الفيلسوف الأكثر تأثيرًا في وسط اليسار الهيغلي. أراد في كتابه «جوهر المسيحية» أن يؤسس للدين اعتبارات أنثروبولوجية، مع إذعانه بأنَّ الدين لا يزال أهم ظاهرة في حياة الإنسان. لكنه أكد منذ البداية، أنه لا يؤمن بإله موجود في خارج الفكر البشري، واعتبر أن الإنسان خلق الإله عندما أضفى المثال الإنساني الأعلى على الطبيعة الخارجية[1]. من هنا جاء تشبيه «فيورباخ» للدين على أنه في حركة انقباض وانبساط مستمرين، حيث إنه في حركة الانقباض يدفع الإنسان في ذاته ماهيته الخاصة، يطرد ذاته، يرمي ذاته بذاته، وفي الانبساط الديني، يستعيد في قلبه الماهية المطرودة»[2].

لقد عملت تلك الفلسفة الدينية لدى «فيورباخ» بطريقة مأساوية وأساسية، إذ تجاوز بذلك المباني اللاهوتية والمثالية والرومانسية (كانط، هيغل، روسو) الناسجة لعلاقة هلامية بين الدين ـ الموضوع، والذات ـ الإنسان، إلى تحديد فاحص لعلاقة سلبية ما بينها فحتى «الإله» على رأس منظومة الدين ليس شيئًا آخر غير «الإنسان» الذي له وعي مستلب[3].

كان يشكِّل الدين محور دراسات «فيورباخ» وهذا ما

---

(1) انظر: صعب (م.س.)، ص 81.

(2) حنفي، حسن: **في الفكر الغربي** (م.س.)، ص 404.

(3) راجع: فيورباخ، لودفيغ: **أصل الدين** (ماهية الدين)، دراسة وترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، مجد، بيروت، ط1، 1991م، ص 41 ـ 45.

يتضح من عناوين كتبه: «حول الفلسفة المسيحية» (1839)، وجوهر المسيحية (1841) و«جوهر الإيمان حسب لوثر»(1844)، و«جوهر الدين» (1845)، و«محاضرات في جوهر الدين»(1851).

وطبقًا لـ «فيورباخ» في كتابه: «ماهية المسيحية» فالاغتراب الديني هو الاغتراب الحقيقي، وهو أساس كل اغتراب فلسفي أو اجتماعي، نفسي أو بدني. ويتحقق اغتراب الإنسان عن الحقيقة بجعله مراقبًا محضًا للعملية التي هو جزء منها، في حين يجب أن يكون فاعلًا ومؤثرًا.

يقول «غارودي»: «إننا لا يمكن أن نعتبر نقد هيغل للدين مماثلًا لنقد فيورباخ، صحيح أنه يقرّر مثل فيورباخ أن الإنسان إذ يعتقد أنه يتكلم عن الله إنّما يتكلم عن نفسه، ولكنه لا يعد الدين أنثروبولوجيا، كما يفعل فيورباخ، بل ميتافيزيقيا تأملية نظرية»[1].

وترسخت نظرة «فيورباخ» مع «كارل ماركس» الذي وجد أن الحقيقة الأساسية في الوجود هي الإنسان، لا الإله. واتفق «ماركس» مع «فيورباخ» على الأمور الأساسية، وسمّاه «لوثر الثاني» من حيث تحريره عقول الناس من الوهم[2].

إن النقد اللاذع الذي مارسه «فيورباخ» بحق الدين أدّى إلى محورية الإنسان ومرجعيته في كل الأمور، حتى

(1) جارودي، روجيه: **فكر هيغل**، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ص 234.

(2) صعب، أديب: **المقدمة**، (م.س.)، ص 243.

السر الأسمى، ليس ـ من منظور فيورباخ ـ إلا سرّ حبّ الإنسان لذاته.

وهكذا، ومن خلال كتاباته المختلفة حاول «فيورباخ» أن يحقق أمرين مهمين على صعيد التاريخ الفلسفي ـ الديني الغربي:

أولًا: حقق قلبًا لفلسفة هيغل، وكما أشرنا كان لهذا التوجّه الأثر الكبير على اليسار الهيغلي بشكل عام وعلى شخص ماركس بشكل خاص.

ثانيًا: قدم تفسيرًا أنثروبولوجيًّا للدين، حيث أصبحت نواة الدين من منظور «فيورباخ» كامنة في فرضية الوعي الذاتي عند الإنسان، باعتباره ماهية النوع، «بحيث أصبح وعي الإنسان للذات ومعرفة الله هي معرفة الإنسان للذات»[1].

المطلب الرابع: تصور نيتشه

يمثل فردريك نيتشه (1844 ـ 1900) أوج تمرد الفكر الغربي على الدين والفكر الديني. وهو صاحب الأفكار العدمية، التي حمل البعض على القول، بأنها إنتاج إنسان شاذ تغلب عليه المرض، في حين قال آخرون إنها عبقرية فذة لم ير التاريخ لها مثيلًا[2].

---

(1) انظر: كونزمان: **الفلسفة** (م.س.)، ص 167.

(2) انظر: هنا، د. غانم: نيتشه: **فاصل بين حديث ومعاصر تجاوز هيغل** (مقال)، **عالم الفكر**، ج 30، العدد 4، الكويت، نيسان/أبريل ـ حزيران/يونيو 2002، ص 8.

لقد بدأ مشروعه الفكري بالتصميم على تحطيم الميتافيزيقا، وإحلال «إرادة القوة» محلها، من خلال كتاب له بهذا الاسم وهو أضخم كتبه حجمًا.

ومن ثم سعى نحو تحقيق الذات الجامحة والمتفوقة لديه بإعلان انتهاء التاريخ المزيّف ـ حسب نيتشه ـ لأصنام الله، الطبيعة، والأخلاق[1]. والمعادلة التي كرّسها هي أنه: «ينتهي أمر الحياة حين تبدأ مملكة الربّ»[2].

لقد سبق لنيتشه أن رفض الفلسفة، وقوَّض العقل، وأسقط وهم المنطق، ورفض وجود عقلي كلي يحكم الكون ويسوده وفنَّد الأخلاق وأسقطها بعبارات قاسية، وتوَّج عمليات تحطيم الأصنام الأخلاقية والفلسفية بتحطيم «أصنام الدين»: «إننا ننكر الله، ننكر مسؤولية الله، بهذه الصورة لا غير، سنحرّر العالم»[3].

إلّا أن كلماته في كتابه: «هكذا تكلم زرادشت (1883) لم تكن أقلّ وقعًا وأقل تمردًا، حيث يقول «زرادشت» وهو لسان حاله، حينما يقابل هرمًا يحدثه عن الله: «إنه لأمر مستغرب جدًّا، لم يسمع هذا الشيخ في الغابة أن الإله قد مات»[4].

إن اختيار نيتشته لـ «زرادشت» بدل «المسيح» لم يكن

---

(1) انظر: نيتشه، فردريك: **أفول الأصنام**، ترجمة: حسان بورفيه، ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996، ص 35 ـ 43.

(2) كامو، البير، **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، عدد 55، بيروت، 1983، ص 85.

(3) نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة: فيلكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1938، ص 30.

(4) (ن.م) والصفحة ذاتها.

اختيارًا ممكنًا بل كان اخيارًا متعينًا، لأنه كما يقول «استرن»: موت إله المسيحية، من وجهة نظر نيتشه، يساوي نهاية الأخلاق المبنية على الخير والشر، وفي الوقت نفسه نهاية لكل الصور المختلفة من المثالية، إنه أهم حدث في التاريخ الجديد والمعاصر للعالم: شبح يظهر خلف كل فكرة ذات أهمية له. لا نستطيع أن نتصور أنه لو لم يكن نيتشه قد رأى في منامه: «الكابوس» كيف كانت كتابته!»[1].

ومراد نيتشه من «زرادشت» كما يقول «هايدغر» هو: «الناطق» ولكن أي نوع من النطق إنه ليس واعظًا وليس خطيبًا، إنه فقط الناطق في الطليعة، يحمل رسالة. وفي نهاية القسم الثالث من «هكذا تكلم زرادشت» هناك عبارة تقول «لقد تعافى» إنه زرادشت. والمراد من المتعافي الراجع إلى بيته، الذي كان يعاني من الاغتراب[2].

إن انقطاع الصلة الحقيقة للإنسان الأوروبي بالله ـ تعالى ـ ونظرته إلى الأرض بدلًا عن النظرة إلى السماء انتزع من ذهنه أي فكرة حقيقية عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى[3]، وهيأه نفسيًّا للتمرد على القيم السماوية، ونيتشه هو المثال البارز، هو «الناطق»، إنه زرادشت

---

(1) استرن، ج.ب.: **نيتشه**(الترجمة الفارسية، عزت الله فولادوند)، طرح نو، طهران، ط4، 1380هـ.ش، 2001، ص 142.

(2) انظر: Heidegger, Martin: «**Who is Nietzsche's Zarathustra**». In Nietzsche, Translated by David Farrell Krell, Haper Collin, New York, 1991, vol 2, pp. 211-233.

(3) يراجع: الصدر، محمد باقر، **اقتصادنا**، ص 18.

أوروبا، الداعي إلى انسلاخ الإنسان عن حقيقته، ليهبه حياة جديدة، من خلال إطلاق خياله كي يفسح كما يريد في ظل غائية مغلقة بجدار المادية السميكة. إنه لا يمثّل موت الإله فقط، بل يعبّر عن موت كل فضيلة على الأرض، ويعتبرها ساحة مفتوحة لفوضى خلاقة وعارمة، لاعبوها أناس منسلخون عن إنسانيتهم والقيم الروحية التي تحلوا بها في الماضي. إنه حقًّا انسلاخ الإنسان وتمرده على الذات قبل التمرد على الآخر: الإله، الفضيلة، الحقيقة، الأخلاق.

المطلب الخامس: نظرة دوركهايم

لقد تمّ نقد الدين في مجالات عدّة، وفي إطارات مختلفة، في إطار علم الإنسان (فيورباخ) كما سبق، وعلم الاقتصاد (ماركس)، وعلم النفس (فرويد)، وعلم الاجتماع (دوركهايم).

يعدّ «اميل دوركهايم»(1858 ـ 1917)، مؤسس علم الاجتماع الديني وصاحب منهج اجتماعي متميز: «قواعد المنهج الاجتماعي». لقد أعلن في خلاصة رسالته عن «تقييم العمل الاجتماعي» (1895) أن «واجبنا الأول في الوقت الحاضر أن نكون أخلاقيًّا»، وأن نؤكد أن علم الاجتماع لا يساوي ساعة من التعب إن لم يكن إلّا علمًا نظريًّا[1].

(1) انظر: Durkheim, E.: **Dela dirision du travail social**, Aclan, 1932. نقلًا عن غراويتز، مادلين: **مناهج العلوم الإجتماعية**، الكتاب الأول، ترجمة: د. سام عمار، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ـ المركز العربي للتعريب والترجمة، دمشق، 1993، ص 128.

يعتبر «دوركهايم» أن «الله» هو «المجتمع» مكتوبًا بأحرف كبيرة، وبطريقة رمزية[1]:

«يجب أن نختار بين «الله»، و«المجتمع». ولن أبحث هنا عن الأسباب التي تستطيع أن تناضل لصالح هذا الحل أو ذاك، المتماسكين كليهما[...] وهذا الاختيار يجعلني لا مباليًا إلى حدٍّ ما، لأنني لا أرى في «الألوهية» إلّا المجتمع المتجلي والمفكِّر فيه رمزيًّا»[2].

ومن هنا، يقول «بول ويليم»: «فقد تخيّل «هنري دوسان سيمون» و«أغوست كونت» و«اميل دوركهايم» درجات مختلفة من ديانة علمانية للبشرية مخصصة لتحلّ محل الديانات التقليدية»[3].

يرى «دوركهايم» انطلاقًا من منهجه الخاص في تشيُّئ المجتمع، بل تأليهه، ومن خلال النظرة الاجتماعية إلى الظاهرة الدينية، أن «تقسيم الحياة إلى مقدّس وعلماني تسمح لنا بتحديد الدين في أي ثقافة. فالناس في جميع أنحاء العالم يبدو أنّهم ينساقون في تغيّرات سيكولوجية، عندما يرتبطون بأشياء مقدسة، أو يندمجون في طقوس دينية، هذا التغيُّر السيكولوجي يشتمل على الإحساس بالرهبة، من الشيء المقدس. وهذا

---

(1) صعب: (م.س.)، ص 244.

(2) ينظر: Durkheim, E: **Sociologie et philosophie**, P.U.F. Coll. Sup: Nouv. Ed. 1967, 1955, pp. 74-75.

نقلًا عن غراويتز: (م.ن.)، ص 129.

(3) جان بول ويليم: **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة: بسمة بدران، مجد، بيروت، ط1، 2001م، ص 136.

الإحساس يختلف عن أي إحساس لدى الفرد، عندما يتداخل مع أي شيء من الحياة اليومية»[1].

وقد رفض «دوركهايم» احتمال أن يكون المصدر الحقيقي للدين هو عبادة الأرواح أو عبادة الطبيعة، يقول: «ما قيمة العلم الذي يكون اكتشافه الأساسي عبارة عن استخفافه بموضوع دراسته»[2]. ويعلّق «ريمون آرون» على هذه المقولة، قائلًا: «وكذلك ما قيمة هذا العلم بالدين، الذي لا يعتبر عبادة الناس الدينية سوى عبادة المجتمع، ألا يؤدي هذا إلى زوال موضوعه؟».

إن المأزق الذي وقع فيه «دوركهايم» وأمثاله في تلك المرحلة نجم عن اعتقادهم بأنّ العلم يرفض المصادر الماورائية للدين، وأن كل كلام لا يكون علميًّا لن يجد من يتبعه، لذلك كانوا يبحثون بقلق عن مصدر حقيقي للدين وسعوا بجد إلى استبدال الإله بشيء محسوس وملموس، وقد انتهى عملهم هذا إلى تأليه المجتمع[3].

لقد ركز «دوركهايم» ـ من منطلق كونه باحثًا اجتماعيًّا ـ على ما يسهم به الدين في تحديد «ذاتيه الأفراد»، وتقوية «ذاتية المجتمع»، والدين يقوّي «ذاتية المجتمع» فهو يقدّم تفسيرًا لـ«معنى الجماعة»

---

(1) انظر: Durkheim, E.: **The Elementary Forms of Religion Life**, Translated by J. Swain, N.Y. free Press, 1963.

والخشاب، د. سامية: **دراسات في علم الاجتماع الديني**، الكتاب الأول، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1993، ص 25.

(2) نقلًا عن: آرون، ريمون: **المراحل الفكرية للعلوم الاجتماعية** (الترجمة الفارسية: برهام)، ط3، ص 373 ـ 374.

(3) آرون، ريمون: (ن.م.)، ص 379.

وسط العالم المحيط به. وقد شبّه «دوركهايم» «الدين» بأنه نوع من «العرى» لربط الأفراد وتماسك بعضهم ببعض، برغم ما يوجد بينهم من اختلافات في الاهتمامات[1]. ومما لا شك فيه أن الدين يخدم «الذاتية الجماعية»، فهو يعمل على تحقيق الاستقرار عن طريق إضفاء القدسية على معايير وقيم المجتمع.

لقد مارست مؤلفات «دوركهايم» في الغالب تأثيرًا مستقلًا من فكر مؤلفها. فقد وجد علماء الاجتماع الأميركيون لديه، على الصعيد النظري، مفاهيم «الوظيفة» و«التضامن»، و«اللامعيارية» ووجدوا دون شك «أخلاقية» تلائم تزمتهم. كما استقى منه «بارسون» بخاصة عناصر «النظرية» في التوازن الاجتماعي»[2]. ومن منظور ديني بحت فإن جهود «دوركهايم» ساهمت بشكل ملحوظ في إضفاء طابع التشيؤ على الدين والقضايا الدينية، واعتبارها مؤثرات اجتماعية ينبغي أن تخضع لعلاقات التفاعل الميداني، المادي والمحسوس.

المطلب السادس: فكرة فيبر

انهمك «ماكس فيبر» (1864 ـ 1920) بدراسة علم الاجتماع الديني منذ عام 1904، ويعدّ من مؤسسي هذا العلم. كما أن «أول مرة استخدم فيها «فيبر» أسلوب النماذج المثالية كان في دراسته للدين»[3].

---

(1) ينظر: الخشاب: (ن.م.)، ص 88.

(2) انظر: غراوتيز: (ن.م.)، ص 135.

(3) ستيوارت، هيوز: **الوعي والمجتمع**، الترجمة الفارسية: فولادوند، طبعة 19990، ص 279.

وهو الذي يعبّر عن الأسباب الموجبة بقوله: «أحس بالحاجة لهذا الأمر، ولست أملك القدرة على بناء قصور روحانية دينية في داخلي، ورغم كل ذلك فإني كلما سبرت أغوار نفسي وجدت أني لست معاديًا للدين، ولا ملحدًا»(1).

وأكَّد ذلك فيما بعد «تالكوت بارسونز» بالنسبة إلى «فيبر» قائلًا: «إنّه لم يتجه إلى دراسة الدين باعتباره دينًا، بمعنى أن دراسته ليست حول المفهوم الذي يصل إليه المتكلم أو مؤرخ الكنيسة من خلال الدين. بل يسعى للوصول إلى العلاقات التي تسود بين التصورات الدينية وقبول التكاليف (الأوامر والنواهي)، وباقي جوانب السلوك الإنساني، لاسيما الجوانب ذات الصلة بالسلوك الاقتصادي في المجتمع»(2).

إن أول بحث لـ «فيبر» حول الدين أنجز تحت عنوان: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904). وكانت العقلانية الغربية تشكّل هاجسًا أساسيًّا لديه في هذا الكتاب(3). كما أن الكتاب يبين التزامه الواضح بالنزعة التقشفية الكالفينية، من خلال ما أنتجه، بالتزامه نموذج العمل الذي لخَّصه هو نفسه في فهمه بـ«الكلمة» والتي تترجم «بالنداء الداخلي» أو

---

(1) نقلًا عن المرجع السابق، ص 280.

(2) نقلًا عن: **العقلانية والحرية** (مقالات من ماكس فيبر، وحول ماكس فيبر)، الترجمة الفارسية: يد الله موقن، وأحمد تدين، هرمس، طهران، ط1، 1379هـ. ش، 2001م، ص 30.

(3) ينظر:

Schulcter, Wolfgang: **The rise of Western Rationalism**, Max Weber's Development History, Translated with an introduction by Guenther Roth. University of California Press, 1981.

بـ«المهنة باعتبارها رسالة». وهو يشير إلى ممارسة نوع محكم من ضبط النفس من أجل الوصول إلى أهداف وغايات ثابتة. وهي ممارسة دلّل «فيبر» على أنها قاسم مشترك بين الممارسة الدينية الكالفينية، والممارسة التي يتطلبها المشروع الرأسمالي»[1] منه.

لقد أكّد «فيبر» من خلال دراسته حول الدين والمجتمع على أهمية «منظومة المعنى» في دراسة الثقافات. وكان تصوره حول مجال علم الاجتماع الديني ومسائل أخرى تصورًا تكامليًّا ـ تاريخيًّا[2]. كما أنه لم يعتمد على التفسير بالعامل الواحد ليأخذ مكان تحليل آخر من هذا النوع[3]. غير أنه كان يؤكد على أهمية دراسة العلل والأسباب المعتمدة على استخدام النظريات التحليلية في المجال الاجتماعي مثل العلوم الطبيعية.

النقطة الأساسية في نظرية «فيبر» هي أنه لا يخلو مجتمع من المجتمعات الإنسانية من ما يسمى بالدين. كما أن «فيبر» يبدأ الحديث حول الاجتماع الديني من هذه النقطة، ومن ثم يبحث بحثًا نظاميًّا حول الطرق التي أدّت إلى توسعة مفهوم الدين ورواجه[4] في المجتمع.

---

(1) ورد فـــي: Rationality and Emotion in Max Weber Sociology: **European Journal of Sociology**, Vol. 41, no.2.
نقلًا عن **الثقافة العالمية**، العدد 110، تحت عنوان: العقلانية والانفعال في سوسيولوجيا ماكس فيبر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، كانون الثاني/يناير ـ شباط/ فبراير 2002، ص 16.

(2) ينظر: بارسونز: (م.س.)، ص 34 ـ 38.

(3) انظر: ستيورات: (ن.م.)، ص 283.

(4) انظر: بارسونز: (ن.م)، ص 39 ـ 41.

لقد ميَّز «فيبر» بين «الدين» و«السحر» وهو يختلف مع كل من «دوركهايم» و«مالينوفسكي» في التصور الذي يقدمه عن الاختلاف بين الدين والسحر، حيث يرى الفرق بينهما في أن السحر ذو صلة بقضايا وتحديات مؤقتة، ولها طابع اضطراري، في حين أن الدين يقوم بدوره في نظام محكم وثابت[1]. كما اعتبر «فيبر» أن العقلانية تقتضي الاتجاه التوحيدي في الدين، وهو ما يراه «فيبر» في كل من اليهودية والإسلام دون المسيحية[2].

يؤكد «فيبر» على أهمية المعنى في الحياة وأنها بمثابة حاجة أساسية إنسانية، برغم تفاوت طبيعة وشدة هذه الحاجة عند مختلف الأفراد. والدين هو المصدر الأساس لمنح المعنى للحياة بحسب «فيبر». ثم إن «فيبر» خلافًا لـ«دوركهايم» لا يميّز بين البنى الاجتماعية والمؤسسات الاجتماعية، إنه يهتم بالإنسان الحيّ، وبالطريقة التي يتصرّف بها في المجتمع، وبكيفية تحويله للمجتمع[3].

---

(1) (ن.م.)، ص 42.

(2) (ن.م.)، ص 62.

(3) ينظر: غراويتز، مادلين: **مناهج العلوم الاجتماعية** (م.س.)، ص 152 ـ 153.

أفهوم الدين في الفكر الغربي: تحليل واستخلاص

لقد رأينا من خلال المباحث السابقة أن اللوحة التي نسجها الفكر الغربي ـ بشكل عام ـ وفي العصر الحديث والمعاصر ـ بشكل خاص ـ عن الدين هي لوحة غنية بالخطوط المتقاطعة، والألوان المتداخلة والاختلافات الكبيرة في المنطلقات النظرية والاجتماعية والإنسانية والنفسية وغيرها.

إننا وانطلاقًا من رغبتنا في الوصول إلى معرفة أشد مطابقة للواقع المعرفي والثقافي الغربي اخترنا نماذج من التعريفات والمقاربات لفكرة الدين للبحث والدراسة، ولم نكن نقصد من البداية أن الأفكار المطروحة حول الدين محصورة بما استعرضناه في المباحث السابقة، حيث هناك العديد من الوجوه البارزة الأخرى لاسيما في العصر الحديث والمعاصر ساهموا في تكوين التصور عن الدين في الفكر الغربي ولم نتعرض لآرائهم ومن هؤلاء: شلير ماخر (1767 ـ 1834) المفكر الديني الألماني، صاحب الاتجاه الاحتمائي إلى الداخل والتجربة الدينية. ورودلف أوتو (1869 ـ 1937) المفكر الألماني الآخر في خط ماخر. وكارل ماركس (1818 ـ 1883) الذي رأى في الدين تشويهًا للمجتمع، بخلق عالم

وهمي للإنسان يلهيه عن مشاكله الحقيقية. وسيغموند فرويد(1856 ـ 1939) صاحب نظرية الليبيدو وعقدة أوديب. وكارل بارث(1886 ـ 1968) والاعتبارات الوجودية الكيركيغاردية، وبول تيليك (1886 ـ 1965)، الذي اعتبر دين المرء في نظرته إلى العالم وتالكوت بارسونز (1902 ـ 1979) الذي يعتبر أن الدين ليس ظاهرة اجتماعية بل المجتمع هو ظاهرة دينية، وجان هيك (ولد في 1922)، صاحب نظرية التعددية الدينية، وغيرهم.

إن الطريقة التي اعتمدناها في المباحث السابقة هي التعاقب التاريخي، كما أن المنهج المعتمد في التحليل كان تحليلًا نسقيًا، وقد كشفتا بدورهما عن بعض الخلفيات التي ساهمت في نسج الخطوط المتقاطعة والألوان المختلفة لتصور الدين في الفكر الغربي، وفيما يلي إشارة إلى عوامل أخرى لتعدد الألوان والأشكال لصور الدين في التصور الغربي:

أولًا: الحقول العلمية والمعرفية ودورها في تعدّد التصوُّر عن الدين

تشكِّل المنطلقات الراجعة إلى الحقول العلمية المعرفية ـ من مبادئ وأسس واعتبارات ـ مناشئ أساسية للاختلاف في النظر إلى الدين. حيث إن كل حقل معرفي له خصوصياته المعرفية والنظرية فمن ينطلق لمقاربة الدين من أرضية فلسفية فإن اعتبارات الفلسفة تلقي بظلالها على الباحث الفلسفي، وتطلب منه تكوين الموقف ضمن إطار الفلسفة واعتباراتها.

فإن كانت الفلسفة ميتافيزيقية فالبحث عن الدين يأخذ طابعًا أنطولوجيًّا. وإن كانت الفلسفة مادية، وضعية كانت أم وجودية فالبحث يأخذ منحى آخر ومسارًا مختلفًا. إذ الوجودي ـ مثلًا ـ ينظر إلى الدين وقضاياه على أنها شؤون لا عقلية، في حين أن الوضعي ينظر إليها على أنها فوق ـ عقلية. والفرق بين اللاعقلي، وفوق العقلي كبير[1].

فاللاعقلي مخالف لمعايير العقل، بينما فوق العقلي لا هو مخالف لمعايير العقل، كائنة ما كانت، ولا هو متفق مع هذه المعايير. وتاليًا لا يخضع لهذه المعايير مطلقًا؛ وعليه فلا يمكن الحكم عليه، لا سلبًا ولا إيجابًا، على أساس هذه الاعتبارات. وهكذا الأمر بالنسبة إلى باقي الفلسفات.

وأما إن كان الحقل المعرفي الذي يتمّ فيه تناول موضوع الدين علم اللاهوت، أو علم الكلام فإنهما بدورهما يتحكمان بنتائج البحث من خلال المنطق الذي يلتزم به هذان العلمان، حيث إنهما علمان ملتزمان تجاه الدين، موقفهما تجاهه دفاعي وتبريري، ينظران إليه بنظرة داخلية. الدين من وجهة نظرهما حق وواحد لا يتعدّد.

وأما إن كانت أرضية الدراسة عن الدين علم الاجتماع، فإنه بدوره يتحكَّم بنتائج البحث من خلال الأسس والاعتبارات التي تحكم هذا الحقل: حيث إنَّ الدين من منظور هذا العلم هو ظاهرة، يسعى عالم الاجتماع لكشف العلاقات المتشابكة

(1) ينظر: ضاهر، د. عادل: **الأخلاق والعقل**، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1990، ص 22.

التي ينسجها الدين في المجتمع من ثقافية واقتصادية واجتماعية وغيرها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى باقي الحقول من علم النفس، وعلم الإناسة، والتاريخ، وغيرها.

ثانيًا: المناهج المعرفية ودورها في تعدّد التصور عن الدين

إنَّ الوسائط المنهجية تلعب دورًا مهمًّا للغاية في مقاربة الموضوعات وتكوين الموقف تجاهها. فمن يقارب موضوع «الدين» ـ مثلًا ـ من خلال «المنهج الوظيفي» فإنه سوف يركِّز على كشف «الفوائد» المترتبة على الفعل في مقام العمل. إذ المنهج الوظيفي بدل البحث عن العلل الموجدة، يتناول العلل الغائية الراجعة إلى الوظيفة والدور. ومن هنا فإن العديد من علماء الإناسة الذين تناولوا موضوع الدين انطلاقًا من المنهج الوظيفي مثل «مالينوفسكي» و«براون» فإن هؤلاء بدل أن يبحثوا عن جذور الدين ومنطلقاته وأسسه واعتباراته، اقتصروا على تناول الدور الذي يمارسه الدين في الواقع الاجتماعي والإنساني.

ومن هنا يقول «رادكليف براون»: «لا يهمّنا أساس الدين، بل ننظر إلى الوظائف الاجتماعية للدين فقط، بمعنى أننا نريد أن نعرف ما هو دور الدين في بناء وبقاء النظام الاجتماعي»[1].

ومن هذا المنطلق يعتبر«بول تيليك» في وصفه للدين بأنه «الاهتمام بالمطلق». والاهتمام بالمطلق هو فهم

(1) ورد في: Hamilton, M.B. **Sociolgoy of Religion**, Routedge, London, P. 114. نقلًا عن: شجاعي زند، علي: تعريف الدين وإشكالية التعدد (مقال)، مجلة **الحياة الطيبة**، العدد 11، شتاء 2003م، ص 241.

الغرض من الحياة، ومعنى الحياة، والمعاناة والشر، والظلم. ومن هذا المنطق أيضًا يحدِّد «ميلتون ينجر» الدين قائلًا: «الدين يمكن أن يحدَّد على أنه نسق من المعتقدات والممارسات التي بواسطتها يكافح جماعة الأفراد المشكلة المطلقة للحياة الإنسانية»[1].

ومن ينطلق في تفسير الدين من «المنهج الرمزي»، فإنه حتمًا يعتبر «الدين» مبنيًّا على نظام من الرموز. وسوف يؤدي به إلى بناء كوني ونسج افتراضات مسبقة حول النظام الكوني والمعاني الرمزية. ومن هنا نجد أن «جيرتز» صاحب الاتجاه الرمزي يركِّز على ما يفعله الدين، ويميِّز بين «الرمزية الكبرى»، و«الرمزية الصغرى»، وتاليًا يبحث عن علاقتهما بالرموز الدينية. والرمزية الكبرى وما تتضمنه من رموز تساعده في تفسير معنى الحياة، وما تنطوي عليه من نظرة كونية أو عالمية. في حين أن الرمزية الصغرى تبيِّن رموزًا تمسّ التفاعل اليومي وجوانب الاتصال والتعاون في المجتمع[2]. وهكذا الأمر بالنسبة إلى باقي المناهج المستخدمة في مجال دراسة الأديان من المنهج التاريخي، والمنهج التجريبي، والمنهج الإحصائي، ومنهج المقارنة الثقافية أو الحضارية، والمنهج الاختزالي وغيرها من مناهج وهي في تطور متطرد.

---

(1) ورد في: Yinger, Milton: **The Scientific Study of Religion**, New York, Macmillan, 1910, p.1.

نقلًا عن: الخشاب: (م.س.)، ص 26.

(2) انظر: Geertz, Clifford, **Religion as Cultural System**, in Anthropological to the study of Religion, Ed. By Micheal Banton, Travistock Pub. London, Pp 4-5.

ثالثًا: المنطلقات النفسية وقبليات الباحث ودورها في التصور عن الدين:

لا يقتصر الاختلاف حول أفهوم الدين على المناهج المعرفية أو اعتبارات الحقول العلمية التي تساهم في صياغة التصور عنه وإنما يشمل دائرة واسعة من القبليات التي يحملها الباحث معها ويتفاعل من خلالها مع الموضوعات، وتساهم بشكل أو آخر في صياغة موقف مؤيِّد أو رافض تجاه المسائل التي يتناولها. ولذلك يقول «بول ويليم»: «في الواقع ليست من طريقة للحديث عن الله محايدة تمامًا على الصعيد السياسي لأنه أي نظرية ثيولوجية تحمل نظرة معيَّنة إلى العالم الاجتماعي، حتى تلك التي لا تفسَّر هذه النظرة في شيء»[1].

ومن هؤلاء الذين لعبت القبليات دورًا كبيرًا لديه في التعبير عن الدين هو «كارل ماركس» الذي لم يكن عالم اجتماع بالمفهوم العلمي للكلمة، إذ كما يقول «هنري لوفيفر»: «إن ماركس ليس عالم اجتماع، غير أن المرء يجد نفحة من علم الاجتماع في الماركسية»[2]. حيث نجد عنده غالبًا ما تفوق حصة نقد الدين سياسيًّا وفلسفيًّا حصة تحليل الدين على أنه حدث اجتماعي، والنقد السياسي للدين يشير إلى أنّه «أفيون الشعوب»، وإلى وصف الدين بأنه «سعادة الشعب الوهمية»[3].

---

(1) جان بول ويليم: **الأديان في علم الاجتماع**، ترجمة: بسمة بدران، مجد، بيروت، ط1، 2001، ص 112.

(2) ورد في: Lefebvre, H., **Sociologie de Marx**, P.U.F. 1968, p19.
نقلًا عن: بول ويليم (م.س.)، ص 13.

(3) ينظر: بول ويليم(م.س.)، ص 14 ـ 15.

وذلك يرجع إلى قبليات ماركس وتكوينه النفسي، وليس فقط إلى ما قالت عنه «جاني ماركس» زوجة ماركس: بـ«أنه أناني لا يفكر إلّا بالآخرين»[1]. بل لأن شخصيته توليفة للعقائد السابقة عنه: المادية، والمثالية، والطوباوية الاجتماعية، إذ كما صرح «انجلز» أن «ماركس» أخذ من الفلسفة التقليدية الألمانية الفلسفة، ومن الاقتصاديين الإنكليزيين تذوّق التحليلات العلمية، ومن الاشتراكيين الفرنسيين أخيرًا، مفهوم صراع الطبقات. هذه كله مضافًا إلى «أنه أساسًا فلسفة وأنه يريد أن يكون علم اجتماع»[2]. وأضف إلى ذلك طمع العلم الماركسي أن يكون عمليًّا وثوريًّا أدى به إلى تلك المواقف الرافضة للدين ولاعتباراته في الواقع العملي والاجتماعي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الآخرين الذين قاربوا موضوع الدين انطلاقًا من القبليات التي كوّنوها والتي شكّلت رصيدًا أساسيًّا في التحليل والتفسير وإبداء الرأي حول الدين.

(1) غراوينز: **مناهج العلوم الاجتماعية** (م.س.)، ص 140.

(2) ورد في: Aron, R. **Les étapes de la pensee socilogie**. Gallemard, 1967, p. 178..
نقلًا عن: غراوينز: (م.ن.)، ص 140.

الفصل الثالث

الدين وتفسيراته
في
التراث الفكري للمسلمين

تمهيد

سبق أن أشرنا في بداية الفصل الثاني إلى وجود اختلافات جوهرية بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية. وركَّزنا على البعد المركزي للثقافة الإسلامية والذي يتمحور حول النص وما يفرزه من تداعيات على صعيد المعاني والمفاهيم والأفكار والتصورات، في حين أن الثقافة الغربية تتميز بالبعد التاريخي لناحية النشأة والتطور. ولهذا الاختلاف بين الثقافتين تداعيات كبيرة على مستوى النظرة إلى العالم، والنظرة إلى الدين، والبنية الذهنية التي تسود في الثقافتين، مضافًا إلى مركزية التوحيد في الفكر الإسلامي والإنسانوية في الفكر الغربي.

ثم إن الاختلاف في المبادئ النظرية والبنية الذهنية والمفردات الثقافية تفسِّر الاختلاف في البنيان الاجتماعي في الحضارتين: الحضارة الإسلامية المعتمدة على التراث الإسلامي ونموذج «المدينة الإسلامية». والحضارة الغربية التي تبحث عن جذور لها في الهلينية ونموذج «المدينة العلمانية».

والاختلاف الجوهري الآخر بين الثقافتين الغربية والإسلامية يتجسد في «لغة الدين» حيث إن الغرب بعد القديس «توما الأكويني» وطرحه نظرية المعرفة

الإشراقية[1]، تسود فيه اللاأدرية والإنكار، بدءًا من «شلير ماخر» و«هيغل»، ومرورًا بـ«كارل بارث» و«رودلف بولتمان» و«غابريل مارسيل» ووصولاً إلى الوضعية المنطقية في «حلقة فيينا» حيث يصفون القضايا المعرفية الدينية بأنها قضايا من دون معنى[2].

في حين أن الثقافة الإسلامية باتجاهاتها المختلفة المتشددة والمنفتحة: الأشعرية، والسلفية الحنبلية، والمعتزلة، والإمامية والصوفية يعتبرون القضايا الدينية تعبيرًا عن الحقائق القابلة للمعرفة[3].

إن هذه الاختلافات ساهمت في صياغة الخطاب المختلف في الثقافتين: الخطاب الإسلامي النصّي، التراكمي، التفسيري والمنسجم في بناء النظرية، والخطاب الغربي التاريخاني، التنظيمي والمترابط بتداعياته المنهجية.

إن الاختلاف في الثقافة والرؤى الدينية والدنيوية نتج عنها نوعان من الإلحاد والإنكار في الثقافتين: ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعدّ في وسعها بعد أن تؤمن. وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو ذلك الذي عبّر عنه «نيتشه» حين قال:

---

(1) ينظر: **The Philosophical theology of St. Thomas Aquinas**, by Leo J. Elders, Brill, Leiden, 1990.

والإلهيات الفلسفية لتوما الأكويني، الترجمة الفارسية: شهاب الدين عباسي، سازمان جاب وانتشارات، طهران، 2003، ص 151 ـ 152.

(2) (ن.م.)، ص 62 ـ 67.

(3) يراجع: خسرو بناه، عبد الحسين: **الكلام الجديد** (بالفارسية)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 2001، ص 322.

«لقد مات الإله»، فإن الإلحاد في ظل الثقافة الإسلامية هو الذي يقول: «لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء»[1]. إن المتهمين بإنكار لوازم النبوة أو المتهمين بالإلحاد في الثقافة الإسلامية، أمثال: أبو علي سعيد، أبو علي رجاء، صالح بن عبد القدوس، عبد الكريم بن أبي العوجاء، أبو عيسى الورّاق، أبو العتاهية، ابن المقفع، وابن الراوندي وغيرهم، كانوا يطرحون شبهات أو تصدر منهم شطحات تؤدي إلى اتهامهم بالإلحاد. ولا نجد تاليًا نصوصًا إلحادية فاضحة في الثقافة الإسلامية تاريخيًّا. وذلك بسبب أن هذه الثقافة ليست ثقافة التمرّد على الدين في جذورها. والاتهام بالإلحاد والزندقة في التاريخ الإسلامي، في كثير من الأحيان له جذور سياسية. ولم يكن للاتهام أساس في واقع الثقافة الإسلامية، حيث كان هناك من أصحاب النفوس الضعيفة من يتخذ الاتهام ـ الباطل غالبًا ـ بالإلحاد والزندقة سبيلًا للكيد والوقيعة بخصومهم السياسيين[2].

وذلك بعكس الثقافة الغربية التي تنمّي في النفس روح التمرد على الدين، والاستغناء عن السماء حيث إن «النزعة الشيئية التي أوجدها العلم بمنجزاته الحضارية الهائلة، قد استعبدت الناس من دون الله وحجبت عنهم ببريقها وتناسقها وتجسيدها الواضح: نور التجريد والغيب، وبالتالي حجبت عنهم الاتصال بالله»[3].

---

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، سينا للنشر، القاهرة، ص 7.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن: (ن.م.)، ص 43.

(3) خليل، عماد الدين: **تهافت العلمانية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1981، ص 42.

إن انقطاع الصلة بالله والنزعة الإلحادية ـ حسب «ليو ألدرز» ـ هي ظاهرة منتشرة ومنحصرة في العالم المسيحي[1]، وكان عدد قليل من الناس في «أثينا» القرن الخامس من الملحدين. في حين أنّ عدد الملحدين، في القرن السابع عشر، بلغ في مدينة «باريس» وحدها ـ حسب «مارتين ميرسن» 50,000 شخص[2]. وبعد انحصار هذه الظاهرة خلال القرن الثامن عشر بدأت بالشيوع والظهور مرة أخرى في القرن التاسع عشر، وذلك لاعتبارات عدة منها[3]: شيوع العقلانية التي كانت تنكر القضايا الدينية المتعالية، مصنفة إياها خارج نطاق المعرفة. مضافًا إلى نشوء العلوم والمعارف الجديدة التي كانت تنظر إلى الدين نظرة تحققيَّة وتصفها بالظاهرة القابلة للمقاربة بالأدوات المعرفية التجريبية، والتحليل النفسي. كما أن بروز مفكِّرين ملحدين أصحاب النفوذ الاجتماعية الواسعة، أمثال: «شيلينغ»، و«فيورباخ» و«نيتشه» و«ماركس» و«انجلز» وغيرهم، كان لهم الدور الكبير في إشاعة ورواج الفكر الإلحادي في المجتمعات الغربية.

ومن هنا فإن الإلحاد هو ظاهرة في الغرب خصوصًا في أوروبا ودول الشمال والدول الاسكندنافية منها بشكل خاص،

---

(1) ألدرز، ليو ج: **الإلهيات الفلسفية لتوما الأكويني**، الترجمة الفارسية: شهاب الدين عباسي، سازمان جاب وانتشارات، طهران، 2003، ص 113.وينبغي التأكيد على مسلمة تاريخية أن الإلحاد المسيحي منتج غربي وليس له صلة بالمسيحية الأم أي المسيحية الشرقية التي لا تختلف كثيرًا في الثقافة الدينية عن المسلمين.

(2) (ن.م.)، ص 114.

(3) **الإلهيات الفلسفية** للأكويني (ن.م.)، ص 114 ـ 115.

وهو مبرر اجتماعيًّا وثقافيًّا ونفسيًّا لاعتبارات تمّ التعرض إلى بعض أسبابها في المباحث السابقة. في حين أنه لا توجد تلك الأسباب والمبررات في المجتمعات الإسلامية عمومًا بما فيها المجتمعات المسيحية المشرقية التي لا تنتمي إلى الخصائص الثقافية والمجتمعية والإنسانية للغرب المعاصر.

إنَّ المقاربات الإسلامية للدين والفكر الديني يتمحور حول «النصّ». والاجتهادات الإسلامية ـ غالبًا ـ ومن خلال الأدوات المنهجية والمعرفية المتاحة لها، تدور في فلك استخراج المكنونات المكنوزة في «النصّ».

وسوف نعرض لبعض التفسيرات الإسلامية للدين انطلاقًا من النطاق المعرفي لتلك التفسيرات. أي المقاربة الفلسفية، المقاربة الكلامية، المقاربة العرفانية، والمقاربة التفسيرية وذلك بإيجاز شديد.

المبحث الأول:

الدِّين في المقاربة الفلسفية

تمهيد

الفلسفة ذات طابع وجودي «أنطولوجي»، تسعى للكشف عن حقيقة الأشياء، وهي بمجملها عقلانية، نقدية، واستدلالية. في حين أن الفكر الديني ـ بشكل عام ـ والفكر الإسلامي ـ بشكل خاص ـ مبني على المعطى الديني وهو الوحي (النقل)، والفكر الملتزم ليس باستطاعته مواكبة النقد الحر بلا حدود. وهذه هي الإشكالية في الجمع بين الفكر الفلسفي اللامنتمي، اللاملتزم، التعليلي، البرهاني، والنقدي الحرّ من ناحية، والفكر الديني المنتمي، الملتزم، التفسيري، التبريري، والعقائدي من ناحية ثانية.

على أن التراث الفكري الإسلامي استطاع أن يجمع بين الأمرين معًا إلى درجة كبيرةً، انطلاقًا من العقلانية التي تتصف بها البنى الفكرية الإسلامية النصّية، إذ كما يقول «محمد باقر الصدر»: يؤكد «القرآن[1] على أن الساحة التاريخية لها سنن

---

(1) من خلال الآيات: سورة محمد: الآية 10، سورة يوسف: الآية 109، سورة الحج: الآية 46. سور ق: الآية 36 ـ 37.

ولها ضوابط، كما يكون هناك سنن وضوابط لكل الساحات الكونية الأخرى، وهذا المفهوم القرآني، يعتبر فتحًا عظيمًا للقرآن الكريم[...] لأننا في حدود ما نعلم، أن القرآن أول كتاب عرفه الإنسان أكدّ على هذا المفهوم، وكشف عنه وأصرّ عليه، وقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، النظرة العفوية، أو النظرية الغيبية الاستسلامية، ونبّه العقل البشري، إلى أنَّ هذه الساحة لها سنن، ولها قوانين، ولكي تستطيع أن تكون إنسانًا فاعلًا مؤثرًا، لا بدّ لك أن تكتشف هذه السنن»[1].

وبهذه الصورة فإن الوحي في الإسلام لا يقف مقابل العقل، ولا النظري مقابل الوضعي، ولا الفهم مقابل الاعتقاد، ولا التعليل مقابل الغيب، ولا العلم مقابل التجربة المعاشة، ولا التسويغ مقابل اللاعقلاني، كما لا يتعارض الموقف النقدي مع الموقف العقائدي. وإنّما تجتمع كل هذه المعطيات والمواقف لصياغة رؤية متكاملة ـ متقاطعة ومتراصة من دون تعارض واصطدام ومن هنا فلا يأتي سؤال استحالة أن تكون الفلسفة فلسفة وهي إسلامية[2]!

وذلك من منطلق أن الفكر الإسلامي يعتمد على العقل بأصوله ومقوماته ومبادئه وأوائله وأساليبه المنطقية. وأما قضية «مركزية الله» أو «مركزية الإنسان» فلا علاقة لها بالعقل، بقدر

---

(1) الصدر، محمد باقر: **السنن التاريخية في القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1989، ص 62.

(2) إشارة إلى مقولة «بولس الخوري»، في: **في فلسفة الدين**، دار الهادي، بيروت، 2002، ص 22.

ما لها صلة بالهوى. ولا نستطيع أن نربط الإنسانوية كمذهب بالعقل وأساليبه المنطقية[1].

وانطلاقًا من هذه الرؤية التوليفية بين الوحي والعقل تكوّن الفكر الفلسفي الإسلامي، وهذا الفكر قد يكون ملتزمًا فيميل إلى ميدان الكلام أكثر من الفلسفة، وقد يكون فلسفيًّا أكثر من أن يكون كلاميًّا، ولكن يبقى فكرًا فلسفيًّا إسلاميًّا مركبًا، تشكِّل المبادئ الإسلامية جزءًا مفصليًّا من بنائه التركيبي العام. والتقريبات التالية لمفهوم الدين تتصل بهذا النمط التركيبي العقل ـ الديني:

المطلب الأول: الدين في تصوّر جابر بن حيان

العالم الموسوعي «جابر بن حيان» (توفي العام 200هـ ـ 815م) هو مؤسس علم الكيمياء، وصاحب الدور الرئيسي في تأسيس الفكر الفلسفي لا سيّما «المصطلحات الفلسفية»[2]، وبناء «المفاهيم».

ويشتمل كتابه «الحدود» على شرح 92 مصطلحًا من المصطلحات الفلسفية وغيرها، وقسم من هذه المصطلحات، مصطلحات مركبة تركيبًا إضافيًّا، بإضافة لفظة «العلم» إلى لفظة أخرى، مثل: «علم الدين»، علم الشرع، علم الحروف، علم المعاني، علم الصنائع، وعلم العقاقير وغيرها. ومصطلحات

---

(1) إشارة إلى مقولة «بولس الخوري»، أيضًا في المرجع نفسه، ص 23.

(2) وقد نشر الدكتور عبد الأمير الأعسم أستاذ قسم الفلسفة في كلية الآداب ـ جامعة بغداد رسالة جابر بن حيان في الحدود مع رسائل أربع أخرى لكل من الكندي والخورازمي وابن سينا والغزالي، التي ظفر بها في مخطوط قديم في جامعة كابل سنة 1976، تحت عنوان: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979.

مركبة تركيبًا وصفيًّا، مثل: العلم الإلهي، العلم النوراني، العلم الظلماني، العلم الجوّاني، والعلم البرّاني وغيرها. كما أن هناك مفردات غير مضافة.

يرى «جابر» أن «العلوم على ضربين: علم الدين، وعلم الدنيا»[1]. وبعد تكريس هذه الثنائية يقسم الأول إلى قسمين قائلًا: «فكان علم الدين منقسمًا قسمين: شرعيًّا وعقليًّا»[2]. وبعد تقسيم العلم العقلي إلى قسمين: «علم الحروف والمعاني»[3] يقسّم علم المعاني بدوره إلى «قسمين الفلسفي والإلهي»[4]. ويعرِّف «علم الدين» بقوله: «إن حدّ علم الدين أنه صور يتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت»[5]. مضيفًا: «وليس يعترض على هذا طلب رئاسة الدنيا بها، ولا إعظام الناس له من أجلها ولا الحيلة عليهم بإظهارها، لأن كل ذلك ليس هو لها بالذات، لكن بطريقة العرض»[6].

وبعد التقسيمات التي سبقت الإشارة إليها، يعرِّف «العلم الشرعي» قائلًا: «وحدّ العلم الشرعي أنّه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة، دينًا ودنيا، لما كان من منافع الدنيا نافعًا بعد الموت»[7]. كما يعرِّف «علم الشرع» بقوله: «إنّه العلم

---

(1) جابر بن حيان: **رسالة الحدود**، ضمن: **المصطلح الفلسفي عند العرب** (ن.م.)، ص 167.

(2) (ن.م.)، ص 167.

(3) (ن.م.)، ص 168.

(4) (ن.م.)، ص 169.

(5) (ن.م.)، ص 170.

(6) (ن.م.)، الصفحة ذاتها.

(7) (ن.م.)، ص 171.

بالسنن النافعة إذا استعملت على حقائقها من الأشياء النافعة فيما قبل الموت، أو ممّا ينفع فيما بعده»[1].

كما يعرِّف «علم الدنيا» قائلًا: «إنّه العلم بالنافع والضار، وما جلب المنافع منها، أو أعان على اجتلابها فيه، وما دفع المضار منها أو أعان على ما تدفع به»[2].

ويتناول تعريف «العلم العقلي» بقوله: «إنّه علم ما غاب عن الحواس وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية، فيما يتعجَّل به الفضيلة في عالم الكون ويتوصل به إلى عالم البقاء»[3].

وأمّا «العلم الإلهي» فحسب «جابر بن حيان» عبارة عن: «العلم بالعلة الأولى، وما كان عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط، وإنّما قلنا هذا، لأنَّ خلّو الوسط لم يبلغ الوسيط به حدّ التركيب»[4].

ويظهر بالتأمل في المصطلحات التي سبق تعريفها من خلال «جابر بن حيان» أنّه تأثر بشكل واضح بالاصطلاحات الفلسفية الرائجة والوافدة آنذاك. غير أن الأهم من كل ذلك هو النظرة التوليفية لدى «جابر» بحيث تختلط لديه الاعتبارات الدنيوية والدينية، والعقلية، والشرعية وغيرها. لتشكِّل النظرة

---

(1) (ن.م.)، ص 173.

(2) (ن.م.)، ص 174.

(3) (ن.م.)، ص 171.

(4) (ن.م.)، ص 173.

التركيبية إليها هدفًا مفهوميًّا ومصطلحيًّا من منظور «جابر بن حيان». وليست الثنائيات هي ثنائيات منهجية كما هو الحال عند فلاسفة الغرب مثل «ديكارت» و«كانط» وإنّما ثنائيات مفهومية لا تمنع عن التداخل والتقاطع والتواصل المعرفي والواقعي في آنٍ واحد معًا.

على أن المايز بين «الأمر الديني» و«الأمر الدنيوي» حسب «جابر بن حيان» هو أن الأول هو الأمر الثابت، المستقر، العقلي، والمتصل بالآخرة. في حين أن الأمر الدنيوي هو الأمر التشخيصي، المتحرّك، الآلي، الاستخدامي، والمطلوب لغيره.

والملفت في تصوّر «جابر بن حيان» أنه يعتبر «العلم الشرعي» علمًا آليًّا، استخداميًّا وتشخيصيًّا الهدف منه بلوغ المنافع الدينية والدنيوية من خلال كشف القوانين والسنن المؤدية إلى ذلك. إذن لا تعارض بين آليات دينية أو دنيوية وقد لايكون هناك تمايز إلا على مستوى الغاية والهدف الذي يسعى إليها الباحث من خلال تلك الأدوات.

المطلب الثاني: الدين في تصوّر الفارابي

يعتبر «أبو نصر الفارابي» (870 ـ 950م) الملقب بـ«المعلم الثاني» من أعظم فلاسفة المسلمين، وشارحًا لأرسطو، حيث كتب شروحًا على كتب «أرسطو» التالية: المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، والتحليلات الثانية، المغالطة، الخطابة، الشعر، أخلاق نيقوماخوس، السماء والعالم، والآثار العلوية. غير أنه مضافًا إلى ذلك كان مؤسسًا لمنهجٍ فلسفي جديد يعتمد

على الدمج بين المعطى الديني: «الوحي»، والمنتج «بالعقل». كان يرى وحدة الحقيقة ومن هنا اهتم بمسألة التوفيق بين «الحكمة» (الفلسفة)، والشريعة (الدين).

يفسِّر «الفارابي» الشريعة (الدين) على ضوء الحكمة ولا يعترف بالثنائية بينهما. والسعادة الإنسانية ترتبط بالفلسفة «حسب الفارابي» وذلك باعتبار أنَّ «السعادة إنّما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة فنّية، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا فنية بصناعة الفلسفة، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة. ولما كان الجميل صنفين: صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها. وهذه تسمّى «النظرية». والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل. والقوة على فعل الجميل منها. وهذه تسمّى «الفلسفة العملية» و«الفلسفة المدنية».

و«الفلسفة النظرية» تشتمل على ثلاثة أصنام من العلوم: أحدها علم التعاليم، والثاني العلم الطبيعي، والثالث علم ما بعد الطبيعيات. وكل واحدة من هذه العلوم الثلاثة يشتمل على صنف من الموجودات التي من شأنها أن تعلم فقط.

و«الفلسفة المدنية» صنفان: «أحدها يحصل به علم الأفعال الجميلة، والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها. وبها تصير الأشياء الجميلة فنية... تسمّى «الصناعة الخلقية».

والثاني، يشتمل على معرفة الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المُدن، والقدرة على تحصيلها لهم

وحفظها عليهم، وهذه تسمّى «الفلسفة السياسية». فهذه جلّ أجزاء صناعة الفلسفة»[1].

تضمن الكتب الثلاثة التالية «الآراء السياسية» للفارابي: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«تحصيل السعادة»، و«السياسة المدنية»، مضافًا إلى مقالات أخرى له.

ويظهر من خلال «نصوص الفارابي» أنه ينظر إلى «الفلسفة النظرية» كونها سندًا وعونًا للفلسفة العملية، مضافًا إلى أنَّ الفارابي يعتبر الانخراط في العمل السياسي ملهمًا للوحي الرباني وموجبًا التسديد للرئيس الفاضل الحكيم:

«فإنَّ الرئيس الفاضل إنّما تكون مهنته ملكيّة مقرونة بوحي من الله، وإنّما يقدّر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما، أن توحي إليه هذه كلها مقدّرة. والثاني، أن يقدّرها بالقوة التي استفادها عن الوحي والموحى تعالى، تكشف له بها الشرايط التي بها يقدَّر الآراء والأفعال الفاضلة، أن يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني»[2].

ويضيف «الفارابي» شارحًا التسديدات الإلهية للرئيس الأول، قائلًا:

«ثم يرتقي من تلك المرتبة إلى رتبة مدبِّر ملك المدينة

---

(1) الفارابي، أبو نصر: **التنبيه على سبيل السعادة**. نقلًا عن: عبد الرزاق، مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 49 ـ 53.

(2) الفارابي: **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.، ص 44.

الفاضلة والرئيس الأوَّل من الروحانيين وهو الذي جعل الروح الأمين وهو الذي به يوحي الله تعالى إلى الرئيس الأوَّل للمدينة»[1].

ويظهر من هذه النصوص وغيرها أن «الفارابي» مثله مثل «جابر بن حيان» لا يميِّز بين «ما هو ديني» و«ما هو دنيوي»، و«ما هو عقلي»، و«ما هو نقلي». بل ينظر إلى كل هذه القضايا وكأنها أجزاء لحقيقة واحدة يكمِّل بعضها بعضًا. ويكوّن هو من جميع تلك القضايا والاعتبارات نظرة توليفية ـ مركبة تعبِّر عن وجهة نظر الفارابي إلى الدين والدنيا أو إلى الشريعة والفلسفة.

المطلب الثالث: الدين في تصور ابن سينا

يعتبر «ابن سينا» (980 ـ 1037) فيلسوفًا عبقريًّا. لقد صرَّح، في أواخر عمره لأحد تلامذته المقربين وهو «أبو عبيد الجوزجاني» أنه لم يتعلم طوال عمره أكثر مما كان يعلم، وعمره ثمانية عشر عامًا[2].

من أهم كتبه الفلسفية «كتاب الشفاء» الذي يعتبر موسوعة فلسفية مشائية، ومن روائع كتبه أيضًا «الإشارات والتنبيهات» مضافًا إلى كتب أخرى وهي عديدة.

إن التقسيم الثلاثي للوجود إلى الممكن والواجب والممتنع، وما له من صلة بمبحثي الوجود والماهية يعتبر من إبداعات ابن سينا الفلسفية[3].

---

(1) (ن.م)، ص 64.

(2) نصر، د. حسين: **سه حكيم مسلمان** (ثلاث حكماء مسلمين)، ترجمة: أحمد آرام، شركت سهامى كتابهاي جيبي، طهران، ط5، 1994، ص 23.

(3) (ن.م.)، ص 30.

إنَّ النظرة الكونية التي صاغها «ابن سينا»، تبتني على قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد»، وتعتمد على أطروحة «أفلوطين» في الوجود المتوالي والتسلسلي للملائكة. ويعبِّر «ابن سينا» عن الموجود الأوَّل بـ «العقل الأوَّل»[1].

يثبت «ابن سينا» ضرورة «الوحي» عن طريق «مراتب العقل»، لا سيما «العقل المستفاد»، ويعتبر أن الصلة بين «العقل المستفاد» و«العقل الفعَّال»، تؤدي إلى «البصيرة النبوية»[2].

يؤمن «ابن سينا» بمراتب العقل ويرى «العقل القدسي» أعلى مراتب العقل الإنسانية، ويقول بخصوص «العقل المستفاد»: «أما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال[...] فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعّال تمام الاتصال[...] فجائز إذن أن يقع الإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم، وهذا ممّا يتفاوت بالكم والكيف، أما في الكم فلأنَّ بعض الناس يكون أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما في الكيف فلأنَّ بعض الناس أسرع زمان حدس، ولأن هذا التفاوت ليس منحصرًا في حدّ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائمًا، وينتهي في طرف النقصان إلى من لا حدس له البتة. فيجب أن ينتهي أيضًا في طرف الزيادة إلى من له حدس في كل المطلوب أو أكثرها. وإلى من له حدس في أسرع وقت وأقصره، فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء ولشدة الاتصال بالمبادئ

---

(1) (ن.م.)، ص 33.

(2) ينظر: خسرو بناه، عبد الحسين: **توقعات الإنسان من الدين** (بالفارسية)، مؤسسة فرهنكي دانش وانديشه معاصر، طهران، ط1، 2003، ص 325.

العقلية إلى أن يشتغل حاسًا أعنى قبولًا لها من العقل الفعّال في كل شيء. وترتسم فيه الصورة التي في العقل الفعّال، إما دفعة، وإمّا قريبًا من دفعة، ارتسامًا لا تقليديًّا، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإنَّ التقليديات في الأمور التي إنّما تعرف بأسبابها، ليست يقينيّة ـ عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمّى هذه القوى، «قوة قدسية»، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[1].

وهذا النصّ الطويل نسبيًّا الذي نقلناه عن «ابن سينا» يكشف عن جهده التنظيري الكبير الذي يسعى من خلاله للإثبات العقلاني للنبوة والآثار التي تترتب على هذه المرتبة. ومن جانب آخر وانطلاقًا من المصدر الإشراقي الذي يعتمد عليه «ابن سينا» في بعض رسائله، يكتب حول الحبّ وصلته بالله والوجود ويقول: «إنَّ الوجود المتعالي الذي لا يمكن الإحاطة به، نظرًا إلى أنَّه غاية للخير، فغاية للمحبوبية أيضًا. وغايته في الحبّ عين غايته في المحبوبية. أعني بذلك الذات القدسي للباري تعالى. حيث إنَّ الخير يحبُّ الخير، وهذا الحب يتمّ بالوصال إليه. وبما أنَّ الخير الأول هو مدرس لذاته بالفعل، فحبّه بالنسبة إليه هو الحبّ الكامل والتام. وحيث إنه لا تمايز بين الذات والصفات فيه تعالى فإن العشق يظهر في الذات والوجود معًا في الخير المحض»[2].

---

(1) ابن سينا: **الشفاء**، **كتاب النفس**، المقالة الخامسة، الفصل السادس، طبعة المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ، ص220.

(2) ابن سينا: **رسالة في العشق**، من مجموعة «Von Mehren»، ج3، ص5. نقلًا عن: نصر، د. حسين: (ن.م.)، ص 48.

وهذا النص يكشف عن النزعة الباطنية والفلسفة الإشراقية لابن سينا، وقد أورد في مقدمته على «منطق المشرقيين»[1]: أن ما كتبه في «الشفاء» و«النجاة» هي كتابات سطحية كُتبت للعوام. وأما كتابه الأخير، فيريد أن يكتبه للخواص، ولذلك سماه بـ «علم الخواص»[2]. مما يكشف عن التوجه الإشراقي الذي كان يسيطر على ابن سينا في أواخر عمره، وقد تأثر منه فيما بعد الإشراقي الشهير «شهاب الدين السهروردي».

وحول ضرورة النبي، ودوره وصلته بالناس وبالمجتمع يورد «ابن سينا» قائلًا:

«فواجب إذن أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنسانًا، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يوجد لهم فيتميَّز به منهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. وهذا الإنسان إذا وجد يجب أن يسنّ للناس في أمورهم سننًا بإذن الله ـ تعالى ـ وأمره، ووحيه، وإنزاله الروح المقدّس عليه. ويكون بالأصل الأول فيما يسنّه تعريفه إياهم أن لهم صانعًا واحدًا قادرًا وأنّه عالم بالسرّ والعلانية، وأنَّ من حقّه أن يُطاع أمره، فإنّه يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق، وأنّه قد أعدَّ لمن أطاعه المعاد المسُعِد، ولمن عصاه المعاد المسقي.. ولا ينبغي أن يشغلهم بشيء من معرفة الله ـ تعالى ـ فوق معرفة أنّه واحد حق لا شبيه له[...] وإنّما يمكن القليل منهم أن يتصوروا

---

(1) وقد فقد هذا الكتاب ولم يبق منه إلا المقدمة.

(2) نصر، د. حسين: (ن.م.)، ص 50.

حقيقة التوحيد والتنزيه، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذه الوجوه، ويقعوا في تنازع..»[1].

والتأمل في هذا النص يكشف بدوره عن النظرة الكونية الكلامية التي تحكم رؤية «ابن سينا» إلى الدين ودوره في الحياة الإنسانية، حيث يتحدث عن الوجوب العقلي لبعثة الأنبياء، انطلاقًا من الضرورة المجتمعية كما تتطلب هذه النظرة لزوم تقييد الأنبياء بالخطوات العملية التي رسمت لهم الشرائع السماوية، انطلاقًا من أهمية المعرفة بالله، ومركزية الفكر التوحيدي في تصور «ابن سينا». وهذه النظرة إلى الدين، تستدعي حسب «ابن سينا» أن لا يترك الناس من دون سلطة تنفيذية بل يلزم وجود تلك السلطة في المجتمع لرفع الظلم وحكومة العدل[2].

المطلب الرابع: الدين في تصور ابن رشد

يعدّ أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (1126 ـ 1198م) أحد أقطاب الفكر الفلسفي الإسلامي، والداعي إلى التوفيق بين الحكمة والشريعة من خلال كتابه «فصل المقال»: حيث يقول: «فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[3]. وذلك وفق مسلكه في وحدة الحقيقة، واعتباره الحكمة والشريعة

---

(1) ابن سينا: **الشفاء، الإلهيات**، المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ، ص 442 ـ 443.

(2) انظر: (ن.م.)، المقالة العاشرة، الفصل الثاني والثالث.

(3) ابن رشد: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961، ص 27.

طريقتين للوصول إلى الحقيقة، من دون وجود تعارض واقعي بينهما. وذلك انطلاقًا من أنّ «الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له»[1] بحسب «ابن رشد».

يعتقد «ابن رشد» أن كل نبي حكيم، ولكن ليس كل حكيم نبيًّا. كما أن كل شريعة وحيانية هي شريعة عقلانية حكمًا. ولكن إذا استطعنا أن نقبل بشريعة عقلانية محضة، فإنها بطبيعة الحال أكثر نقصانًا من الشريعة التي تستند إلى العقل والوحي معًا[2].

إن المنهج التأويلي الذي اعتمده «ابن رشد» في مجال قراءة الدين والشريعة أدى به إلى رفع التنافي الظاهري بين آراء الحكماء والشريعة، نظرًا إلى الاختلاف القائم بين ظاهر الدين وباطنه، كما أذعن باختلاف الناس في كيفية التعاطي مع المرجعيات الدينية[3]. والذي يؤدي بدوره إلى بروز الاختلاف الظاهري في فهم الدين واستنباط مبادئه ومبانيه. يقول «ابن رشد»: «ونحن نقطع قطعًا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه قضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرَّبه، وقصد الجمع بين المنقول والمعقول»[4].

---

(1) (ن.م.)، ص 44.

(2) انظر: ابن رشد: **تهافت التهافت**، دار الفكر اللبناني، 1993، ص583 و584.

(3) انظر: ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 36.

(4) ابن رشد: (ن.م.)، ص 36.

يميِّز «ابن رشد» بين نوعين من الفهم عن الدين: فهم العوام القاصر على إدراك ظواهر الدين والفهم السطحي له. وفهم الخوّاص، الضارب في جوهر الدين وعمقه، والذي لا يتيسر حسب «ابن رشد» من دون التوسل إلى التأويل[1]. مبينًا آفاق التأويل من خلال بيان الأصناف الخمسة من المعاني الموجودة في الشريعة[2].

ففي حين «أن ابن رشد أراد أن يخترق السدود الحديدية التي كان يقيمها التعصب الديني بين الملل المختلفة ليصل إلى صعيد يلتقي فيه كل أبناء البشر، ألا وهو صعيد العقل والعقلانية»[3]. فإنّه عانى الأمرَّين وسط بيئة منغلقة دينيًّا وثقافيًّا، فنفي من بلده وأُحرقت كتبه.

كما أن القراءة التي قدمت لفكر «ابن رشد»، في الغرب القروسطية كانت قراءة منحولة، ففي حين أن «الرشدية الإسلامية» كانت تنسج لعلاقة متماسكة ومحكمة بين الحكمة والدين ـ كما أشرنا ـ فإنّ «الرشدية» في نسختها اللاتينية، كانت تدعو إلى الانفصال بين الحكمة والدين انطلاقًا من الدعوة إلى ثنائية الحقيقة. كما شكلت هذه

---

(1) انظر: ابن رشد: **فصل المقال** ...، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 26.

(2) انظر: ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة** (ن.م.)، ص 205 ـ 207.

(3) زبير، محمد: **ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي**، المقدمة، ص41. نقلًا عن: حمادة، د. طراد: **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي، بيروت، 2002، ص 122.

القراءة مرجعية فكرية في الدعوة إلى الفصل بين الكنيسة والدولة في الواقع التاريخي والسياسي الغربي[1].

ومما سبق ذكره يظهر أن «ابن رشد» مثله مثل «أبي إسحاق الكندي» يرى الدين ملهمًا للفلسفة والفكر ومرجعًا لصياغة التصوّر عن الكون والحياة في الجانبين النظري والعملي معًا.

المطلب الخامس: الدين في تصوّر السهروردي

قام شهاب الدين السهروردي (1155 ـ 1191م) المعروف بـ«شيخ الإشراق» ببناء صرح فكري مستقل اشتهر فيما بعد بـ«فلسفة الإشراق»، وهذا الصرح الفكري في جوهره تركيبي، بل مزيج من أفكار إسلامية أصيلة، وتراث ديني فلسفي فارسي قديم، مضافًا إلى تأملات نظرية في قضايا مختلفة ومتباينة في الوقت نفسه.

يعدّ كتابه «حكمة الإشراق» ملحمته الفكرية الكبرى الذي يجسِّد ذروة تنظيراته الفكرية الإشراقية وهو الذي صرّح بأن الكتاب: «قد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلّا في أشهر لموانع الأسفار»[2].

يشكّل «النور» جوهر المنظومة الفلسفية للسهروردي، كما

---

(1) ينظر: زيناتي، جورج: **ابن رشد والفكر اللاتيني** (مقال)، مجلة الفكر العربي، العدد 81، معهد الاتحاد العربي، بيروت، صيف 1995، ص 19. ويونس، د. هشام: **آلية العلمنة** (م.س.)، ص 55.

(2) السهروردي، شهاب الدين: **حكمة الإشراق**، القسم الثاني، المقالة الخامسة، الخاتمة، وصيَّة المصنف، الفقرة 281، ص258.

أن «نور الأنوار» هي مرتبة الذات الإلهية، التي يتصف بذروة النور وكماله، تليه الأنوار المجردة ومن ثم الأنوار العارضة[1].

والمقصود بالنور المجرد هو النور القائم بنفسه، كما أن المراد بالنور العارض هو النور الذي مصدره الغير. كما أن الظلام ـ حسب السهروردي ـ ينقسم إلى ظلام من نفسه الذي يعبِّر عنه بالغسق. وظلام من غيره المعبَّر عنه بالهيئة.

طبقًا «للسهروردي» فإن المعرفة مصدرها «النور» كما أن الملائكة حفّاظ العالم ووسائل للمعرفة في آن واحد معًا. وللملائكة في منظومة السهروردي مراتب طولية، ومراتب عرضية. ومن خصائص المرتبة الطولية أن المراتب العليا تولِّد المراتب الدنيا، وتبدأ من النور الأعظم، ومن ثم الأنوار القاهرة. والمرتبة العرضية هي أرباب الأنواع أو المثل الأفلاطونية[2].

يرى «السهروردي» في «رسالة في اعتقاد الحكماء» ضرورة بعثة الأنبياء لتذكير الناس بالمعاد، قائلًا: «إنَّ الأنبياء عليهم السلام مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم، وليذكرهم الآخرة. فإنّ الناس غافلون عن الآخرة غير منصفين في أحوال الدنيا، فلا بدّ ممن يقنن لهم قانونًا مضبوطًا ولا بدّ وأن يكون هذا الشخص شريف النفس، عالمًا على ما لا يقدر غيره في زمانه بشرف نفسه، فإن النفس إذا كانت شريفة وقويت قوتها، تؤثر في هذا العالم، لأنّها تتصل بروح القدس، وتأخذ منه

(1) (ن.م.)، فصل في نور الأنوار.

(2) ينظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمين** (م.س.)، ص 83 ـ 85.

العلوم، فتكتسب منها قوة نورانية، وخاصّية التأثير، كالحديد الحامية إذا جاور النار يكتسب منها هيئة نورانية، وخاصية الإحراق، وقد تحصل هذه الدرجة للأولياء والأنبياء المخصوصين بمزيد درجة وهو أنّهم مأمورون بإصلاح الخلق وأداء الرسالة دون الأولياء»[1].

يكشف هذا النص عن جانب من البناء النظري للسهروردي، وهو ما يتصل برؤيته حول «النفس» حيث يرى أن النفس الإنساني مضافًا إلى امتلاكها لقوى النفس النباتية والقوة الحركية التي تتصف بها النفس الحيواني، فإنها تملك قوى حسيّة خمس، وقوى باطنية خمس هي: الحسّ المشترك، والقوة المتصورة، والقوة المدركة، والقوة المتخيلة، والقوة الذاكرة، وتمثّل القوة الناطقة بمثابة التاج على رأس تلك القوى حسب السهروردي.

والولي والنبي حسب السهروردي يتصفان بدرجة أعلى من النفس، ويستطيعان أن يبلغا مراتب لا يمكن للإنسان العادي الوصول إليها، مما يعني منح قوة مضافة للنفس والشخص على حساب الشرع والقانون، وهي النزعة الصوفية ـ العرفانية التي نجد لها صدى في العصور المتأخرة أيضًا.

المطلب السادس: الدين في تصور صدر الدين الشيرازي

أرسى صدر الدين محمد الشيرازي (1572 ـ 1640م) المعروف بـ «صدر المتألهين» بناء منظومة فلسفية تقوم على

(1) السهروردي، شهاب الدين: **رسالة في اعتقاد الحكماء**، ج2، من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1993، ص 270 ـ 271.

معطيات ما يسمى بـ«الفلسفة المشائية»، و«الفلسفة الإشراقية»، والوجوه المستنبطة من الكتاب والسُّنة. وأطلق فيما بعد تلميذ ملّا صدرا المقرّب «عبد الرزاق اللاهيجي» بعد وفاة أستاذه على فلسفته اسم «الحكمة المتعالية»[1]. مضافًا إلى ورود اسم «الحكمة المتعالية» على كتابين من كتب «الملا صدرا» وهما: «الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة» وآخر كتبه تحت عنوان «الحكمة المتعالية».

يرى «الملا صدرا» أن «الحكمة» هي وسيلة يصبح الإنسان من خلالها «وبصيرورتها عالمًا عقليًّا مضاهيًا للعالم العيني ومشابهًا لنظام الوجود»[2]. كما يعرّف «الفلسفة» في تعريف أوسع. قائلًا: «إنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات، على ما هي عليها، والحكم بوجودها، تحقيقًا بالبراهين، لا أخذًا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت، نظم العالم نظمًا عقليًّا، على حسب الطاقة البشرية، لتحصيل التشبّه بالله ـ تعالى ـ»[3].

ويبدو من خلال هذا التعريف الذي يقدِّمه «الشيرازي» أنه يعطي للبعد النفسي أو التأثير النفسي للحكمة على الكينونة الإنسانية أهميّة خاصة وبارزة. وانطلاقًا من عقيدته في وحدة

---

(1) انظر: نصر، د. حسين: **صدر المتألهين الشيرازي والحكمة المتعالية** (الترجمة الفارسية)، سهرودي، طهران، ط1، 2003، ص 140.

(2) الشيرازي، صدر الدين محمد: **الشواهد الربوبية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، ص 7.

(3) الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، طبعة طهران، 1387هـ، ص 10.

العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول، يربط في تعريفه بين هذين العالمين بشكل جازم.

ثم إن «الحكمة المتعالية» التي يدعو إليها «صدر الدين» تبتني على الأصول الثلاثة التالية[1]:

أ ـ الإشراق أو الشهود العقلي، أو ما يسمى بـ (الذوق العرفاني).

ب ـ الدليل أو البرهان العقلي (الاستدلال).

جـ ـ الدين أو الوحي (الشرع).

وتقوم المنظومة التوفيقية أو بالأحرى التلفيقية لـ«ملّا صدرا» على المعطيات الثلاثة معًا. لقد تأثر «ملا صدرا» من التراث العرفاني الإسلامي بشكل كبير، لاسيما من «ابن عربي»، «صدر الدين القونوي»، «عبد الرزاق الكاساني»، و«داوود القيصري». بل نستطيع أن نعبّر عن «ملا صدرا» بـ«صاحب الرواية العقلانية» لما بعد الطبيعة العرفانية والإشراقية لهؤلاء، المعتمدة أساسًا على لغة الذوق والإشراق، وتحويلها إلى لغة البرهان والاستدلال.

من هنا، يرى بعض المهتمين[2] بفكر «صدر الدين الشيرازي» أنه لا توجد مطالب مهمّة خالف «صدر الدين» «ابن عربي» كما خالف بعض آراء المشائيين والإشراقيين ما عدا مسألتين وهما: «الشر» و«الجبر والاختيار».

---

(1) ينظر: نصر، حسين: (ن.م.)، ص 143.

(2) ينظر: نصر، (ن.م.)، ص 144.

ومن سمات المدرسة الصدرائية أن «ملا صدرا» كان من المخالفين لـ«علم الكلام»[1]، مع أنَّ اتجاهه الفلسفي يتسم بالنزعة «الاستيحائية»[2]، و«التبريرية» وهما من المعالم البارزة للتوجّه الكلامي.

إن «الدين» من منظور «ملا صدرا» حقيقة غير متناهية وأزلية، ولا يخلو شيء عنه في عالمنا أو في عالم الغيب، والدين أمر فطري وغاية لكل الأشياء[3]. كما أن الأعمال الدينية من الصلاة والصوم وغيرهما هي لطهارة القلب من الخبائث والشهوات والتعلقات الدنيوية[4].

وللدين ـ بحسب ملا صدرا ـ فوائد جمة من التشريع، وتحديد العلاقات الاجتماعية، مضافًا إلى أن المصلحة الشرعية هي عامة، دنيوية وأخروية[5]. كما خصَّ «ملا صدرا» فصلًا كاملًا من المجلد الثاني من السفر الثالث من الأسفار الأربعة لبيان فوائد إنزال الكتب السماوية وإرسال الأنبياء والمرسلين.

لقد اهتم «ملا صدرا» بلغة الدين معبّرًا عنها بـ«لسان الشريعة»[6]، كما أنه وصف المعارف الدينية بـ«فقه المعارف»[7].

---

(1) انظر: الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ص 202 و 364.

(2) أقصد بالنزعة الاستيحائية ما كان يتصف به «ملا صدرا» من النهج الاصطيادي للمفاهيم الفلسفية من النصوص الإسلامية (الكتاب والسُّنة).

(3) ينظر **الأسفار الأربعة** (ن.م.)، ج9، ص 159.

(4) انظر: (ن.م.)، ص 284.

(5) انظر: (ن.م.)، ص 215.

(6) انظر: (ن.م.)، ص 291.

(7) انظر: **الأسفار الأربعة** (ن.م.)، ج2، ص 319.

وانطلاقًا من تلك المعارف دعى إلى بناء الذات الإنسانية الإلهية التي تعتمد في سيرها المعنوي على المراحل الثلاث في بعدها التكاملي: المرحلة الأولى تنتهي بخروج الإنسان من هذا العالم بالموت. والمرحلة الثانية تقع في البرزخ ويعبِّر عنها بالقيامة الصغرى. والمرحلة الثالثة هي مرحلة القيامة الكبرى. والدين - حسب ملا صدرا - يشكِّل جوهر الحركة في كل هذه المراحل الثلاث الروحانية في النفس الإنساني، وهو كما يبدو بوضوح منطق إشراقي يعتمده الشيرازي، غير أنه يلبسه ثوبًا فلسفيًّا استدلاليًّا.

المبحث الثاني:

الدين في المقاربة الكلامية

تمهيد

يعرّف «الفارابي» (260 ـ 339هـ) «علم الكلام» في كتابه «إحصاء العلوم» قائلًا:

«الكلام صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال والآراء التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفه من الأقاويل»[1]. كما يعرّف «المفيد» (336 ـ 413هـ) علم الكلام بقوله: «الكلام علم ينهض بمهمّة دحض الباطل بالاستدلال والبرهان والجدل»[2].

انطلاقًا من التعريف الذي قدّمه كل من «الفارابي»، و«المفيد» لعلم الكلام يتضح لنا الهوية المعرفية لهذا العلم والفرق بينه وبين الفلسفة. كما يتضح من التعريفين أنَّ الكلام

(1) الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم**، دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.، ص 124.

(2) المفيد، محمد بن نعمان: **تصحيح الاعتقادات** (شرح نقدي لاعتقادات الصدوق)، تبريز، 1371هـ، ص 26 ـ 27.

يتصف بالهوية الدفاعية، وينهض بمهمَّتي التقرير والتبرير لما يرد من الشرع الإسلامي، في العقيدة والمفاهيم والأحكام إن الاعتماد على «الإقناع» و«البرهان» هو منهج اعتمده القرآن الكريم وكرّسه من خلال آيات عديدة[1].

من هنا يرمي علم الكلام إلى تأمين هدف متعدد الأبعاد، أساسه التصور الدفاعي والآلي الذي يعتمده علم الكلام ضمن وظائف رئيسية ثلاث[2]:

أ ـ تصحيح العقائد الدينية (المذهبية): من خلال بيان ما هو من أصول الدين، وتوضيح المفاهيم الإسلامية وصياغة نظام منسجم من المعتقدات الدينية.

ب ـ إثبات المعتقدات الإسلامية والاستدلال لها والبرهان عليها.

جـ ـ دحض الآراء المخالفة للدين أو المذهب.

وذلك بخلاف الفلسفة حيث إنّها تنطلق من اعتبارات عقلية ونقدية غير ملتزمة بتصورات مسبقة وغير منحازة، وغير ملتزمة بالدفاع عن أفكار محدّدة سلفًا.

على أن «الفارابي» كان له الدور الأكبر في تأثّر «علم الكلام» بمنطق أرسطو، تأثرًا يفوق تأثير الكندي والمعتزلة على علم الكلام[3]. كما ساهم في تكوين النطاق المعرفي لعلم

---

(1) سورة النحل: الآية 125، وسورة البقرة: الآية 111 وغيرهما.

(2) انظر: قراملكي، أحد: **الهندسة المعرفية لعلم الكلام**، تعريب: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، 2002م، ص 59 ـ 70.

(3) ينظر: مايرهوف، ماكس: **من الإسكندرية إلى بغداد**، ص 78، 79. ضمن: بدوي، عبد الرحمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، ط4، 1980.

الكلام ـ الذي نشأ أول ما نشأ في رحم الحديث ـ، علماء الفرق والمذاهب الإسلامية:

كلاميو المعتزلة، أمثال: الحسن البصري (110هـ)، واصل بن عطاء (131هـ)، ابراهيم بن سيَّار النظَّام (230هـ)، أبو الهذيل العلاف (235هـ)، أبو علي الجبّائي (302هـ) وأبو هاشم الجبّائي (330هـ)، القاضي عبد الجبار المعتزلي (415هـ) ومحمد بن عمر الزمخشري (538هـ).

كلاميو الأشاعرة، أمثال: أبو الحسن الأشعري(330هـ)، القاضي أبو بكر الباقلاني (403هـ)، أبو اسحاق الإسفراييني (418هـ)، إمام الحرمين الجويني(478هـ)، وأبو حامد الغزالي(505هـ)، والفخر الرازي (606هـ).

كلاميو الإمامية، أمثال: هشام بن الحكم (179هـ)، أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي (311هـ)، محمد بن نعمان المفيد (413هـ)، الشريف المرتضى (436هـ)، محمد بن الحسن الطوسي (460هـ)، والخواجة نصير الدين الطوسي (672هـ)، والعلامة الحلي(726هـ)، وغيرهم.

إنَّ التصور المكوَّن عن الدين على أرضية علم الكلام، يتصِّف عند عامة المتكلمين بالصبغة المذهبية، حيث إنّ التصور الذي يقدمه هؤلاء عن الدين ـ في هذه الحالة ـ له طابعه واشراطاته المذهبية. فالمتكلم كما أنه منحاز إلى الدين والشريعة، وما يمليان عليه من اعتبارات ومبادئ وأسس ومنطلقات، فكذلك فإنه حينما يهتم بالدفاع عن اتجاهه الكلامي الخاص، داخل الدين، فإنه ينحاز حكمًا إلى المذهب المعتمد وما يملي عليه من خصوصيات واعتبارات أيضًا.

وفيما يلي شرح موجز لتصور كل من الباقلاني، والمفيد، والهمذاني، والغزالي، والطوسي عن الدين واعتباراته.

المطلب الأول: الدين في تصوّر الباقلاني

إنَّ القاضي «أبو بكر الباقلاني» (ت 403هـ) ليس من أهم متكلمي الأشاعرة فحسب، بل إنه «يعدّ من مؤصّلي الفكر الأشعري، إذ إنه ليس مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه، بل قد تمّ على يديه توضيح بعض النقط، وتحديد بعض المفهومات مما أدى إلى تعديل المذهب الأشعري من بعض الوجوه وإلى تقريبه من رأي المعتزلة»[1] من وجوه أخرى.

ينطلق «الباقلاني» في بيان معنى الدين من الاعتبار اللغوي، فعندما يقولون: «فلان يدين بالإسلام»، أي متدين به، والدين على هذا الأساس هو الانقياد، والاستسلام لله ـ عز وجل ـ . ومن هذا المنطلق يرى «الباقلاني» أن «اليهودية لا تسمّى في اللغة وغيرها من الأديان»[2].

إن المنهج الذي اتبعه «الباقلاني» في كتابه «الإنصاف»[3]

---

(1) أبو ريدة، محمد عبد الهادي: **مقدمة كتاب «التمهيد» للباقلاني**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947، ص 14.

(2) الباقلاني، أبو بكر: **التمهيد**، طبعة مكارثي، ص 345. نقلًا عن: بدوي، د. عبد الرحمن: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، إعادة الطبعة الأولى، 1997، ص 626.

(3) الباقلاني: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1963.

في الإلهيات، هو التركيز على موضوع «التوحيد»، حيث يبلغ مبحث «التوحيد أربعة أضعاف العدل من حيث الكم، وهذا ما حدث في علم الكلام العقائدي عندما ابتلع التوحيد العدل كلية حتى ضاع العدل من وجداننا المعاصر»[1].

وحسب الباقلاني، فإن الإيمان هو المعرفة والتصديق بالقلب، ولا يزول بذنب دون الكفر، ويكون مؤمنًا وإن فسق بمعصية[2]. والمذنبون من أهل الإسلام يجوز لله العفو عنهم، فلا يعاقبهم بما اجترحوا من سيئات، ويستثنى من ذلك الشرك بالله تعالى[3].

وحسب الباقلاني فإن إرادة الله شاملة للطاعات والمعاصي وسائر الحوادث، مستشهدًا بالآيات [4] [5]الواردة أسمائها في الهامش لإثبات دعواه. ومن هنا فإن الدين يتجلى في تصور الباقلاني من خلال التقيد بما يفهمه هو من تعليمات من النص القرآني وغيره من نصوص إسلامية معتبرة.

المطلب الثاني: الدين في تصوّر المفيد

يعدّ «محمد بن نعمان المفيد» (ت 413هـ)، من كبار متكلمي الإمامية، مضافًا إلى أنه من أهم فقهاء المذهب

---

(1) حنفي، د. حسن: **من العقيدة إلى الثورة**، ج1، دار التنوير، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1988، ص 153.

(2) الباقلاني: **الإنصاف** (ن.م.)، ص 351 ـ 352.

(3) سورة النساء: الآية 48.

(4) سورة هود: الآية 107. سورة الأنعام: الآية 137. سورة يونس: الآية 99.

(5) الباقلاني: **التمهيد** (م.س.)، ص 281.

الجعفري، وصاحب منهج تفسيري مركب (الأثري ـ الكلامي ـ اللغوي) برع فيه وأضاف إضافات هامة في مجال التفسير.

يتبنى «المفيد» اتجاهًا كلاميًّا يرجع فيه الدليل على وجوب إرسال الأنبياء والرسل إلى «قاعدة اللطف» و«اللطف هو ما يقرِّب المكلف معه من الطاعة، ويبعِّد عن المعصية، ولاحظ له في التمكين، ولم يبلغ الإلجاء»[1].

وبالتمعّن في النتاجات الكلامية للمفيد يتبيّن أنه يركن إلى التفسير المعتمد لدى أغلب المتكلمين للدين، وهو أن الدين كل ما دعى إليه الإسلام ورسوله الكريم، بما فيه من طاعات ومحرمات وأحكام وسنن وآداب[2].

وحسب «المفيد» فإن الدين معني بالقضايا المعرفية العقائدية، كما أنه معني بالقواعد الأخلاقية، والضرورة التي تستدعي «الدين» هي ذاتها تستدعي وجود النبي الذي يقوم بدور التبيين لتلك العقائد والقواعد[3].

والنبي، مضافًا إلى مهمته الأساسية في تبيين الشريعة وأحكامها إلى الناس، فإنه يقوم بتنفيذ الأحكام وحفظ الشريعة

---

(1) المفيد، محمد بن نعمان: **النكت الاعتقادية**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، ج10، قم، 1413هـ، ص 35.

(2) ينظر: المفيد، محمد بن نعمان: **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، ج4، قم، 1413هـ، ص44 ـ 45.

(3) انظر: مكدرموت، مارتين: **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1992، ص 129.

وإشاعتها، كما أن «الأئمة قائمون مقام الأنبياء، في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع وتأديب الأنام»[1].

وحسب «المفيد» فإن «الإسلام غير الإيمان، وإن كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمنًا، وإن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان»[2].

وانطلاقًا من تصور «المفيد» لقاعدتي اللطف والأصلح «فإنّ الله لا يفعل بعباده ماداموا مكلفين إلا أصحّ الأشياء لهم في دينهم ودنياهم، وإنّه لا يدّخرهم صلاحًا ونفعًا، وإنّ من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذلك من أفقره ومن أصحّه ومن أمرضه فالقول فيه كذلك»[3]

ويتبين مما سبق أن المفيد مثله مثل باقي الكلاميين له قراءة داخلية للدين وينطلق من اعتبارات داخل ديني لفهم الدين وقضاياه واعتباراته، وهو منهج متأصل عند عموم الفقهاء والمتكلمين حيث المنطلق في الفهم والاستنباط هو النص وما له من تداعيات على صعيد المفهوم والمعنى.

المطلب الثالث: الدين في تصور الهمذاني

يعتبر القاضي «عبد الجبار الهمذاني» (ت 415هـ)، من كبار متكلّمي المعتزلة، وصاحب موسوعة كلامية شهيرة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل» في أكثر من خمسة وعشرين مجلدًا.

(1) المفيد، **أوائل المقالات** (ن.م.)، ص 39.
(2) (ن.م.)، ص 48.
(3) (ن.م.)، ص 59.

اتسم الاتجاه الاعتزالي الذي يمثِّل «الهمذاني» أحد أقطابه الرئيسيين بالتوجه العقلاني ـ الجدلي في قضايا الدين. وينسب المؤرخون إلى «أبي الهذيل العلاف» (ت 235هـ)، وتلميذه «إبراهيم بن سيّار النظَّام»(ت 230هـ)، الاطلاع على كتب الفلاسفة والتأثر بها[1]. كما أنهما يشكلان نقطة بداية التحوّل من «المنهج الديني الخالص» إلى «الطريقة الجدلية» التي يهمّها الانتصار على الخصم عن طريق إيراد مقدمات شائعة مشهورة لا يستطيع الخصم المنازعة في صحتها[2].

ولم يقتصر المعتزلة بهذا الحد، بل إنهم جعلوا الدليل العقلي أصلًا، والدليل الشرعي فرعًا على الدليل العقلي إذ يقول «الهمذاني» إن «كلامه ـ تعالى ـ لا يدلّ على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلّ عليه لوجب كونه دالًّا على أصله، ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأنّ ذلك يتناقض»[3].

يرى «الهمذاني» مثله مثل باقي المعتزلة ـ بخصوص نطاق العقل والدين ـ بوجود دوائر ثلاثة:

الأولى: دائرة مختصّة بالعقل ليس للدين فيها نظر. حيث

---

(1) انظر: المرتضى، أحمد بن يحيى: **طبقات المعتزلة**، دار الأضواء بيروت، د.ت.، ص 55 ـ 56. والبغدادي، عبد القادر: **الفرق بين الفرق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 31.

(2) ينظر: أبو زيد، د. حامد نصر: **الاتجاه العقلي في التفسير**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 1998م.

(3) الهمذاني: عبد الجبار المعتزلي: **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج16، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، القاهرة، 1965، ص 354.

إن الأخذ برأي الدين فيه يؤدي إلى الدور والتناقض، مثل إثبات أصل الشريعة (الدين) وأصولها[1].

الدائرة الثانية: دائرة البداهات العقلية، وليس فيها مجال للدين والاستدلال. وذلك مثل: وجوب شكر المنعم.

الدائرة الثالثة: دائرة الدين والشريعة، إذ ليس للعقل فيها نظر[2]. وذلك مثل: دائرة الأحكام والمفاهيم. ويقول «الهمذاني» بخصوص الدائرة الثالثة: «فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة العامة وقبح المفسدة متقرران في العقل إلا إننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلًا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله ـ تعالى ـ إلينا الرسل ليعرفونا ذلك في حال هذه الأفعال»[3].

وقد تصدّى «القاضي عبد الجبار المعتزلي» لإبطال نظرية الكسب الذي أدلى بها الأشاعرة، معتبرًا أنَّ الإنسان خالق لأفعاله، قائلًا: «عقِّلونا معنى الكسب وخبرونا عنه؟ فإنَّ اشتغلوا بالتحديد، قلنا: الشيء يعقل أولًا ثم يحدّ، لأن التحديد ليس إلّا تفضيل لفظ مشكل بلفظ واضح، فكيف توصلتم إلى معناه بطريق التحديد؟... فإن قولكم: «ما وقع بقدرة حادثة» ينبني على إثبات القدرة، وإثبات القدرة يترتب على كون الواحد قادرًا، وذلك ينبني على كونه فاعلًا، ومن مذهبكم أنه لا فاعل في الشاهد»[4].

---

(1) انظر: الهمذاني: (ن.م.)، ص 14، ص 151.

(2) ينظر: (ن.م.)، ج15، ص 118.

(3) الهمذاني: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1408هـ، ص 564 ـ 565.

(4) (ن.م.)، ص 366 ـ 367.

وفي خصوص أفعال العباد يذهب «القاضي عبد الجبار» إلى أنَّ أفعال العباد محدثة منهم، وأنهم هم المحدِثَوْن لها، قائلًا: «إننا نفصل بين المحسن والمسيء، ونحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، بينما نحن لا نصدر حكمًا بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه، وقبحه، ولا طول القامة وقصرها؛ إذ لا يجوز أن نقول للطويل: لمَ طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت؟ بينما لنا أن نقول للظالم: لم ظلمت؟ وللكاذب: لم كذبت؟...»[1].

المطلب الرابع: الدين في تصوّر الغزالي

يعدّ «أبو حامد محمد الغزالي» (ت: 505هـ ـ 1111م) من أهم مفكِّري الإسلام وإن كان مذهبه التصوّف، لكنه جنح إلى الأشعرية في مذهبه الكلامي، وحرّم الكلام على العوام من خلال كتابه «إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام». وبرَّر خوضه فيه في «رسالة المنقذ من الضلال» قائلًا: «ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصَّلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنّة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة».

يقول «عارف تامر»: «إني لم أرَ في حياتي أو أسمع مثلما رأيت وسمعت وأنا في عالم هذا الغزالي الغريب الذي تكتنف حياته الظنون. ويحوط واقعه الارتياب، وقد يكون من

---

(1) (ن.م.)، ص 332.

العسير جدًّا معرفة الأسباب التي أشاعت هذا الغموض، ومهَّدت لهذا الظلام الذي يكتنف حياته»[1]. ويضيف قائلًا: «إني عندما أنفي عن الغزالي صفة الفيلسوف، أؤكد بأنه كان يحنُّ للفلسفة[...] إن قارئ كتاب «إحياء علوم الدين» يشمُّ منه نفحات رسائل إخوان الصفا[...] وهذا معناه أن الغزالي كان يحنّ للفلاسفة والمدرسة الإسماعيلية التي درس فيها المبادئ ونال منها «التعليقة» ولكن ماذا عليه أن يفعل وهو في حالة تفرض عليه «التقيّة»، وإلا فليس أمامه إلا الهلاك»[2].

تعتبر رسالة «المنقذ من الضلال» آخر ما كتبه «الغزالي»، وأودع فيها صفوة تجربته العلمية والعملية، فبعدما يصنف الطالبين إلى أربع فرق: المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، والصوفية، يأتي للحديث عن كل فرقة على حدة فيبتدئ بالحديث عن علم الكلام، شارحًا طريقته واعتباراته معلقًا بقوله: «... لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولًا مشوبًا بالتقليد في بعض الأمور، التي ليست من الأوليات!»[3].

ويثني «الغزالي» بالفلسفة شارحًا طريقتها ومعلقًا بقوله:

---

(1) تامر، عامر: **الغزالي بين الفلسفة والدين**، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن 1978، ص 44.

(2) (ن.م.)، ص 73 ـ 74.

(3) الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، نقلًا عن: مختارات ضمن فلاسفة العرب: **الغزالي**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986، ص 65.

«فإني رأيتهم أصنافًا، ورأيت علومهم أقسامًا، وهم على كثرة أصنافهم، يلزمهم وصمة الكفر، والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه»[1].

ويثلِّث «الغزالي» بالباطنية، موضحًا نهجهم وطريقتهم في المعرفة، ويعلِّق عليهم قائلًا:

«فالعجب ممن يتعب طول العمر في طلب العلم، ثم يقتنع بمثل ذلك العلم الركيك المستغيث، ويظن بأنه ظفر بأقصى مقاصد العلوم! فهؤلاء أيضًا جرَّبناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم، فرجع حاصلهم إلى استدراج العوام، وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم، ومجادلتهم في إنكار الحاجة إلى التعليم بكلام قوي مفحم»[2].

وأخيرًا، يتكلم «الغزالي» عن «الصوفية» بقوله: «فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، وكتب «الحارث المحاسبي»، و«المتفرقات المأثورة» عن «الجنيد» و«الشبلي» و«أبي يزيد البسطامي» وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصّلت ما يمكن أن يحصّل من طريقتهم بالتعلّم والسماع. فظهر لي أنّ أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن تعلم حدّ الصحة وحدّ الشبع وأسبابهما وشروطهما،

---

(1) الغزالي: (ن.م.)، ص 66.
(2) (ن.م.)، ص 77.

وبين أن تكون صحيحًا وشبعان؟ وبين أن تعرّف حدّ السكر[...] وبين أن تكون سكران!...»[1]. ويضيف قائلًا: «إني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جُمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيّروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلون بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلًا»[2].

ومن هنا يشبّه البعض[3] «الغزالي» بالآباء المسيحيين الشرقيين في أمانته للعقيدة الدينية وصياغته دفاعًا عقليًّا قويًّا عنها. وأخيرًا في تصوّفه القائم على إدراكه أن «الدين» يعني: «الحياة مع الله»، لا التنظير حوله.

المطلب الخامس: الدين في تصور الطوسي

«الخواجه نصير الدين الطوسي» (597 ـ 672هـ) مؤسس علم الكلام الفلسفي. و«أشهر علماء القرن السابع وأشهر مؤلفيه على الإطلاق»[4] بحسب «بروكلمان»، كما أنَّه علامة بارزة من علامات الفلسفة الإسلامية بعد «ابن رشد». ولعله ينفرد إلى حدّ كبير بصدارة الفلسفة في هذه المرحلة، وليس في القرن السابع فحسب. فقد كتب «الطوسي» في أغلب فروع الفلسفة. فألّف

---

(1) (ن.م.)، ص 78.

(2) (ن.م.)، ص 82.

(3) انظر: صعب، أديب: (م.س.)، ص 54.

(4) الأعسم، د. عبد الأمير: **الفيلسوف نصير الدين الطوسي**، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980، ص 117.

«أخلاق ناصري» في الأخلاق، و«آداب المتعلمين» في التربية، و«أوصاف الأشراف» في التصوّف؛ إلى جانب شروحه لابن سينا ونقده للرازي»[1].

ويعدّ كتابه «تجريد الاعتقاد» «الحد الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي ابتداءً من نهاية القرن السابع الهجري، ويرجع ذلك إلى أن الطوسي في هذا الكتاب قد مزج فيه الفلسفة لأول مرة في الإسلام بعلم الكلام مزجًا تامًّا، بحيث صار شيئًا واحدًا...»[2]. وقد تأثر من منهجه كل من «عضد الدين الإيجي» في «المواقف» و«سعد الدين التفتازاني» في «المقاصد» وغيرهما[3].

تشكل قاعدتا «اللطف» و«الأصلح» مرتكزين أساسين في فكر «الطوسي»، وينطلق من القاعدتين في آنٍ واحد معًا ليقرِّر ضرورة «الدين» وبعثة الأنبياء قائلًا: «البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلّ وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الإنساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم

---

(1) انظر: سليمان، د. عباس: **تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1994، ص 30.

(2) سليمان: (م.ن.)، ص 33، الهامش رقم 2، نقلًا عن: الشيبي، د. كامل: **النزعات الصوفية في التشيع**، ج2، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1982، ص 86. والأعسم: (ن.م.)، ص 153.

(3) ينظر: الشيبي، د. كامل: **النزعات الصوفية** (ن.م.)، ج2، ص 318، وسليمان: (ن.م.)، ص 36 ـ 37.

الصنائع الخفية، والأخلاق والسياسات والأخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف»[1].

كما يقرِّر ـ ومن المنطلق نفسه ـ ضرورة التكليف بقوله: «التكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»[2]. ويرى امتناع تكليف العباد ما لا يطيقون لأن التكليف بما لا يطاق قبيح بالضرورة[3].

ويظهر من خلال «تجريد الاعتقاد» القيمة الكبيرة التي يمنحها «الطوسي» للاعتبارات العقلية والفلسفية بحيث تتحول تلك الاعتبارات إلى قوانين ثابتة نستطيع أن نحاكم بها، الاعتبارات الشرعية ـ النقلية.

كما أن فكرة عدل الله ـ تعالى ـ وحكمته هي الأساس الذي بنى عليه «الطوسي» تصوره في تنزيه الله ـ تعالى ـ عن كل فعل قبيح مع قدرته على فعله[4].

وانطلاقًا من القاعدتين السابقتين، والتصوّر التنزيهي الذي كونّه «الطوسي» عن الله ـ تعالى ـ يقرِّر ضرورة النبي وعلامات النبوة، قائلًا: «النبي إنسان مبعوث من الله ـ تعالى ـ

(1) العلامة الحلي، حسن بن يوسف: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، النشر الإسلامي، قم، ص271.

(2) الطوسي، نصير الدين: **تجريد الاعتقاد**، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراه، **نصير الدين الطوسي كاتب قلعة أَلَمْوت**، الجزء الثاني) جامعة الإسكندرية، 1990، ص 130 ـ 131.

(3) انظر: (ن.م.)، ص 131.

(4) ينظر: سليمان (ن.م.)، ص 70.

إلى عباده ليكملهم، بأن يعرِّفهم ما يحتاجون إليه في طاعته، وفي الاحتراز عن معصيته، وتعرف نبوته بثلاثة أشياء: أولها، أن لا يقرِّر ما يخالف ظاهر العقل كالقول بأن الباري ـ تعالى ـ أكثر من واحد. والثاني، أن يكون دعوته للخلق إلى طاعة الله، والاحتراز عن معاصيه. والثالث، أن يظهر منه عقيب دعوة النبي معجزة مقرونة بالتحدي، مطابقة لدعواه»[1].

ويستنتج من ذلك كله عدم إمكانية استقامة أمور الناس من دون النبي(الدين) بقوله:

«. . . فإذن لا يمكن استقامة أمور نوع الإنسان إلا بنبي ذي معجزة يخبرهم عن ربِّهم بما لا يمتنع من عقولهم، ويظهر العدل، ويدعوهم إلى الخير، ويعدهم بما يرغبون فيه إن استقاموا[...] ويوعدهم بما يكرهونه إن لم يستقيموا، ويمهِّد لهم قوانين في عبادة بارئهم[...] وقواعد يقتضي العدل في الأمور المتعلقة بالأشخاص وبالنوع والسياسة، لمن لا يقبل تلك القوانين، أو يعمل بخلافها، ليستمر الناس على ما ينفعهم في دنياهم وأخراهم»[2].

ويتبيَّن مما اقتبسنا من نتاجات الطوسي، أنه يرى نطاق الدين واسعًا ليشمل أمور المعاد والمعاش(الدنيا والآخرة) معًا. ولكن شريطة أن تكون أحكام الدين وسياساته موافقة لمعطيات العقول، فإن خالفت عقول الناس فهذا يعني أن تلك الأحكام والسياسات ليس من الدين بشيء.

---

(1) الطوسي، نصير الدين: **تلخيص المحصَّل، وقواعد العقائد**، الباب الرابع، طبعة جامعة طهران، 1980، ص 455.

(2) الطوسي(ن.م.)، ص 456 ـ 457.

المبحث الثالث:

المقاربة العرفانية ـ الصوفية للدين

تمهيد عام

ينقسم الموروث الديني في الإسلام إلى قسمين رئيسيين، هما: الظاهر والباطن، أو الشريعة والطريقة. يمثِّل «التصوّف» أو «العرفان» بحسب هذا الاتجاه، باطن الشريعة، انطلاقًا من كلمة يرددها الصوفية والعرفاء، أنَّ الرسول ﷺ قال: «الشريعة أقوالي، والطريقة أفعالي، والحقيقة أحوالي»[1]. كما أنّهم يعتبرون أن «الشريعة علم، والطريقة عمل، والحقيقة هي الوصول إلى الله»[2].

إن مصطلحي التصوّف والعرفان قد يراد بهما معنى

---

(1) النسفي، عز الدين: **الإنسان الكامل**، تصحيح ماريجان موليه، نشر مركز الدراسات الإيرانية ـ الفرنسية، 1350هـ. ش.، ص 3. نقلًا عن سجادي، د. ضياء الدين: **مدخل إلى العرفان والتصوّف** (بالفارسية)، سمت، طهران، 1380هـ. ش.، 2001، ص 16.

(2) المولوي، جلال الدين الرومي البلخي: **مثنوى معنوي** (بالفارسية)، تصحيح عبد الكريم سروش، مقدمة الدفتر الخامس، انتشارات علمي فرهنكي، طهران، 1375هـ. ش. 1996.

واحد، وقد يختلفان. ويفرِّق البعض[1] بينهما بأن «العرفان» هو البعد الثقافي لهذا الاتجاه، في حين أن «التصوّف» هو البعد الاجتماعي له.

آراء حول التصوف والعرفان

لقد اختلف الباحثون حول «التصوف» و«العرفان» بأنّه أصيل في الإسلام أو دخيل عليه. ونستطيع أن نبرز آراء ثلاثة بهذا الخصوص.

أ ـ نظرية الخلوص والأصالة

يعتقد المتصوفة والعرفاء بأن هذا الاتجاه هو الإسلام المحض والخالص، ويستندون لإثبات خلوص هذا المنحى إلى نصوص قرآنية ونبوية، وسيرة السلف الصالح[2]. كما يستندون في بناء النظام المعرفي وحفر المصطلحات الأساسية المعتمدة لديهم إلى القرآن الكريم، وذلك في مثل مصطلحات: التوبة، والفقر، والتوكل، والرضا، والخوف، والرجاء، والمراقبة، والقرب، والحب، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والشهود، واليقين، والتخلّي وغيرها، متوسعين في التأويل[3].

(1) مطهري، مرتضى: **آشنائي باعلوم إسلامي**(التعريف بالعلوم الإسلامية)، ج2، ص 70.

(2) راجع: عطار، فريد الدين: **تذكرة الأولياء**، نشر زوار، طهران، 1346هـ. ش. وابن عربي: **رسائل ابن العربي**، ج1، 2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001، والهمذاني، عين القضاة: **زبدة الحقائق**، تصحيح عفيف عسيرا، جامعة طهران، طهران، 1381هـ.

(3) انظر: الغزالي، أبو حامد: **كيماى سعادت**، تصحيح أحمد آرام، طبعة 12، ج2. والكاساني، عبد الرازق: **مصطلحات الصوفية**، طبعة بيدار، =

كما أن «المقامات» في العرفان الإسلامي بأركانها الأساسية وهي: المخافة، والمحبة، والمعرفة[1]، لها جذورها في القرآن الكريم والتراث الإسلامي.

ب ـ نظرية الاختراق

وفي المقابل، هناك طائفتان يعتقدان بأنّ التصوّف والعرفان دخيل على الإسلام. يمثل الطائفة الأولى الفقهاء والمتكلمون المسلمون؛ حيث يعتبرون «التصوّف» بدعة كبيرة دخلت في الوسط الإسلامي من خلال جماعة مغرضين أو جهلاء. والطائفة الثانية، هم المستشرقون حيث اعتبروا أن العرفاء يتحدثون فوق ما يدعو إليه الإسلام، والتمسوا له جذورًا هندية ـ إسكندرانية (نيوأفلاطونية). ويعتبر المستشرق «كافيدو» رائد هذا الرأي[2].

يقول «مطهري» بهذا الخصوص: «يصرّ بعض المستشرقين على أن العرفان والأفكار الدقيقة العرفانية، قد دخلت العالم الإسلامي من خارج العالم الإسلامي. وقد صوروا لها تارة جذورًا مسيحية، وأخرى اعتبروها ردّة فارسية على الإسلام

= قم، د.ت. والقيصري، داوود: **شرح فصوص الحكم**، طبعة بيدار، قم، د.ت. ابن تركة، صائن الدين: **تمهيد القواعد**، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة، طهران، 1981. والكاساني، عبد الرازق: **شرح منازل السائرين**، طبعة طهران.

(1) راجع: شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، الترجمة الفارسية: د. مينوحجّت، نشر سهروردي، طهران، 2001، ص 265.

(2) مطهري، مرتضى: (ن.م.)، ص 84، وما بعدها.

والعرب، وثالثة صنفوها جملة وتفصيلاً ضمن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، التي هي بدورها مركبة من أفكار أرسطو، وأفلاطون، والفيثاغورية، والغنوصية الإسكندرانية، مضافًا إلى الأفكار والعقائد اليهودية والمسيحية، ورابعة عدوها ذات جذور بوذية.

كما أن معارضي العرفان في العالم الإسلامي يسعون إلى نفي الجذر الإسلامي للعرفان والتصوّف، ويلتمسون له أسسًا غير إسلامية. إذ يدعي هؤلاء بأن الإسلام دين سهل وبعيد عن التكلّف وقابل للفهم من قبل الجميع، وخالٍ عن الرموز والغموض، بل خالٍ عن كل ما يحولّه إلى أمرٍ غير مفهوم أو معقّد. . .»[1].

جـ ـ نظرية بين الأمرين

يعتبر هؤلاء التصوف والعرفان ذا جذور إسلامية أصيلة، سواء في بعده الفكري(العرفان النظري)، أو في بعده السلوكي (العرفان العملي). غير أنهم لا ينفون تأثّر العرفان والتصوّف من التيارات الوافدة، لاسيما الأفكار الكلامية والفلسفية، وخاصة الإشراقية منها.

وعليه، لا نستطيع حسب هذه النظرية أن نعتبر العرفان الإسلامي معرفة إسلامية خالصة كالفقه والحديث اللذين لم يتأثرا بالأفكار والثقافات الأخرى خارج نطاق الفكر الإسلامي.

---

(1) انظر: شيرواني، علي: **الدين والعرفان الديني**(بالفارسية)، دار الفكر، قم، ط1، 1998. ص 35 ـ 36.

غير أنه ليس كالرياضيات والطب حيث تمّ استيرادهما من الخارج مباشرة[1].

ولكن سواء اعتبرنا العرفان أصيلًا أم دخيلًا أم غير ذلك فإن التراث العرفاني والتصوفي في الإسلام تراث ضخم لا يمكن إنكاره، ولا نستطيع أن ننفي دوره وتأثيره الكبيرين في رسم ملامح الفكر الإسلامي في مراحل تاريخية مختلفة.

وقد تجمّع هذا التراث الضخم نتيجة جُهود كبيرة لعلماء المسلمين العرفانيين والمتصوِّفة، ويلمع بين هؤلاء أسماء كثيرة مثل: رابعة العدوية (ت 135هـ، أو 185هـ.)، ابراهيم بن أدهم (ت 162هـ)، شقيق البلخي (ت: 174هـ)، فضيل بن عياض (ت: 187هـ)، معروف الكرخي (ت 200هـ)، الحارث المحاسبي (243هـ)، ذو النون المصري (245هـ)، أبو يزيد البسطامي (261هـ)، سهل بن عبد الله التستري (283هـ)، الجنيد البغدادي (297هـ)، حسين الحلاج (309هـ)، الشبلي (324هـ)، أبو طالب المكي (386هـ)، أبو علي الدقاق (405هـ)، أبو الحسن الخرقاني (425هـ)، أبو طاهر الهمذاني (450هـ)، أبو القاسم القشيري (465هـ)، أبو سعيد أبو الخير(440هـ)، الخواجه عبد الله الأنصاري (481هـ)، أبو حامد الغزالي (505هـ)، عين القضاة الهمذاني (525هـ)، حميد الدين البلخي (559هـ)، عبد القادر الجيلاني (561هـ)، شهاب الدين السهروردي (587هـ)، روزبهان البقلي (606هـ)، نجم الدين الخيوقي (618هـ)، فريد الدين

---

(1) انظر: شيرواني: (ن.م.)، ص 42 ـ 43.

العطار(618هـ)، محيي الدين بن عربي (638هـ)، صدر الدين القونوي (691هـ)، جلال الدين المولوي الرومي (672هـ)، سعدي الشيرازي (694هـ)، محمود الشبستري (720 هـ)، صفي الدين الأردبيلي (735هـ)، أوحد الدين المراغي (738هـ)، كمال الدين الخواجوي الكرماني (753هـ)، عماد الدين الفقيه الكرماني (773هـ)، حافظ الشيرازي (792هـ)، نعمة الله الولي (834هـ)، عبد الرحمن الجامي (898هـ)، شمس الدين اللاهيجي (912هـ)، وغيرهم.

وحيث لا نستطيع أن نبحث عن تصوّر هؤلاء جميعًا للدين، نختار الممثل البارز لهذا التيار والمجمع عليه من قبل المتصوفة وأهل العرفان وهو «محيي الدين بن عربي» ونتناول تصوّره حول الدين واعتباراته كونه الأكثر قدرة على التعبير عن أسس العرفان الإسلامي مع ما فيه من اختلاف بين الباحثين في شخصيته وما يمثّله من آراء جريئة.

المطلب الأول: الدين في تصوّر ابن عربي

محيي الدين أبو بكر محمد بن عربي (560 ـ 638هـ) هو مؤسس العرفان النظري[1]، والشارح الأكبر للعرفان الإسلامي[2]، والملقب بـ«الشيخ الأكبر».

لقد تأثّر «ابن عربي» منذ البداية من امرأتين من أصحاب

(1) انظر: **مقدمة جلال الدين الآشتياني على شرح فصوص الحكم** لداود القيصري، طبعة مشهد، 1344هـ.ش.، ص 1 ـ 2.

(2) انظر: نصر، د. حسين: **ثلاثة حكماء مسلمون** (م.س.)، ص 108.

الطريقة وهما «ياسمين المرشناني» و«فاطمة القرطبي». وقد تركت الأخيرة تأثيرًا كبيرًا في التكوين الروحي لابن عربي، حيث لعبت دور المرشد الروحي له لمدة سنتين كاملتين[1].

ويصف لنا «ابن عربي» ـ نفسه ـ ما ترك من أثر جم ـ وهو شاب صغير ـ على «أبي الوليد ابن رشد» حينما زاره في بيته وواجه مسائلة الأخير عن منهج الإشراق والإلهام وما فتح له من آفاق، فردّ عليه ابن عربي بـ«نعم ولا»، مما أدى إلى تغيير لون وجه «ابن رشد» وشاهده يرتجف من وقع الكلام عليه، حيث وجد الجواب حملًا ثقيلًا[2].

لقد كتب ملحمته الكبرى «الفتوحات المكية»، وهو في مكة المكرمة، حينما قصدها زائرًا في العام 598هـ فتلقى أمرًا بالكتابة ومكث سنتين هناك لإكمال المهمة. ومن بعده قصد السفر إلى بلاد عديدة متخذًا النبي «خضر» مرشدًا ومرادًا له في الطريقة. وتقبله النبي مريدًا حينما تسلم من يد «علي بن الجامع» في العام 601هـ، «الخرقة الرمزية» الدالة على الطقوسية الصوفية، للتشرّف في المسلكية[3].

إن «ابن عربي» مثله مثل «شيخ الإشراق السهروردي» يدّعي بأنه لا يعمل باختياره وأن أفعاله تصدر بفعل الإلهام وهو ليس أمرًا غريبًا لدى الصوفية وأهل العرفان.

---

(1) انظر: (ن.م.)، ص 110.

(2) راجع: ابن عربي، محيي الدين: **الفتوحات المكية في أسرار المالكية والملكية**، طبعة القاهرة، 1329هـ، ص 153 ـ 154.

(3) انظر: نصر: (ن.م.)، ص 114.

وآخر نتاجات «ابن عربي» هي «فصوص الحكم» في واحد وعشرين فصًّا وتمثّل «وصيته الروحانية». وكان سبب الكتابة بحسب ابن عربي نفسه رؤيته النبي في المنام وهو يسلّمه الكتاب ويطلب منه إيصاله إلى الناس. تتصف «الفصوص» بالرمزية المتعالية، ويتحدّث «ابن عربي» في كل فصّ عن كلمة باسم نبي من أنبياء الله، مبتدئًا بآدم وخاتمًا بالنبي محمد.

إنّ الخصوصية التي تتصف بها لغة «ابن عربي» هي الرمزية، وإن كانت في بعض الأحيان تأخذ منحى انتزاعيًّا. إن «روح الرمز والتمثيل» هي لازمة دائمًا لنتاجات الصوفية، وهذه الروح هي التي كانت تحكم في الماضي بين كافة أفراد البشر، غير أنها قد زالت في العالم الجديد، ولا نرى لها أثرًا إلا في الجماعات القومية التي لم تتأثر من تغييرات القرون الأخيرة[1].

وانطلاقًا من اللغة الرمز، وما يرافقها من تأويل، يطرح «ابن عربي» أفكاره الأساسية في مجال الطبيعة، والنفس، والإنسان. ومن الخصائص الفكرية لابن عربي أيضًا طرحه لفكرة «وحدة الوجود» التي فتحت عليه سيلًا من التهم، واتهم بسببها بالشرك والتعددية في ذات الألوهية، بل رموه بتهمة «تأليه كل شيء غير أن هذه التهمة ـ بحسب البعض[2] ـ ملفقة وغير متماسكة مع فكر الصوفية، الذين لا يدعون الانتساب إلى نظام فلسفي معين.

إنّ المصطلح قد تمّ استخدامه بواسطة «نيكلسون» وغيره

---

(1) نصر: (ن.م.)، ص 123.

(2) نصر: (ن.م.)، ص 125.

بهذا المعنى، في حين أنَّ الوحدة التي يدعو إليها الصوفية ليست إلّا السعي للجمع بين الأمور التي تبدو ظاهرًا أنها متضادة. والمقصود بالوحدة هي الأمور النوعية التي تؤدي إلى تحديد الحلقات المترتبة للكثرة. ولا صلة لهذه الوحدة بالوحدة الجوهرية الفلسفية، التي اتهم بها ابن عربي[1]. ولا شك في أن التدقيقات المعمول بها في علم الكلام ـ التي هي غير ضرورية في مجال ما وراء الطبيعة ـ أدّت إلى كثير من التعقيدات. فإنه وإن انتفعت منها مباحث الكشف والشهود العرفاني في تعرجاتها البحثية، غير أنه ليست لها صلة بالحقيقة المحضة والجامعة التي يدعيها العرفاء[2].

والخصوصية الأخرى في فكر ابن عربي الصوفي تبنيه لنظرية «الإنسان الكامل». وهو ما يعبّر عنه بـ«الكلمة» أيضًا، وهي التجلي التام لأسماء الحق ـ تعالى ـ. وقد كتب «ابن عربي» فصوص الحكم لشرح مفهوم الكلمة والإنسان الكامل الذي له أبعاد أساسية ثلاثة ـ من وجهة نظره ـ: النظرة الكونية، البعد النبوي، والبعد العرفاني. وحسب ابن عربي، فإن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي تجسدت في شخصية رسول الإسلام.

والخصوصية الثالثة في تصور «ابن عربي» وغيره من العرفاء هو ما يبرز من خلال نظرتهم الكونية المعتمدة على «نظرية التجلّي» التي تعتبر العلم مرآة تنعكس عليها الحقائق

---

(1) انظر: نصر: (ن.م.)، ص 126.

(2) شووان، فريتيوف (عيسى نور الدين أحمد): **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، الترجمة الفارسية: د. مينو حجت، سهروردي، طهران، 2001م، ص 107.

الإلهية مستندين في ذلك إلى حديث ورد فيه أن: «النبي داود قال: يا ربّ لماذا خلقت الخلق؟ قال: كنتُ كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»[1]. فإنّهم يعتقدون بذلك بتجدد مستمر للتجلي، من دون تكرار وإعادة تكرار، معتمدين على قاعدة: «لا تكرار في التجلّي».

المطلب الثاني: وحدة الأديان وابن عربي

ينطلق «ابن عربي» من منطلق باطني ليقسّم الرجال إلى أقسام أربعة[2]:

«فرجال الظاهر هم الذين لهم التصرّف في عالم الملك والشهادة[...] وأما رجال الباطن فهم الذين لهم التصرف في عالم الغيب والملكوت[...] وأما رجال الحد فهم الذين لهم التصرّف في عالم الأرواح النارية، عالم البرزخ والجبروت. وأما رجال المطلع، فهم الذين لهم التصرّف في الأسماء الإلهية»[3].

و«ابن عربي» الذي يعتبر نفسه سالكًا وداعيًا إلى نبذ الظاهر والاهتمام بالباطن ينقل رسالة «الحسين الحلاج» إلى بعض تلامذته، الذي يقول فيها:

«السلام عليك يا ولدي ستر الله عنك ظاهر الشريعة،

---

(1) الرازي، نجم الدين: **مرصاد العباد**، تصحيح: محمد أمين الرياحي، نشر الكتاب، طهران، 1352هـ.ش، ص 2.

(2) ينطلق «ابن عربي» في هذا التقسيم من حديث شريف يقول: «ما من آية إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع».

(3) ابن عربي: **الفتوحات المكية**، ج3، تحقيق: إبراهيم مدكور، المكتبة العربية، القاهرة، ص 187 وما بعدها.

وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة شرك خفي، وحقيقة الكفر معرفة جلية...» ومن ثم يعلّق «ابن عربي» ببيت من الشعر ناشدًا:

كفرت بدين الله والكفر واجب لديّ وعند المسلمين حرامُ[1]

كما ينقل لنا «ابن عربي» تجربته الدينية باعتباره سالكًا في باب «سفر القلب» من كتاب «الأسر إلى مقام الأسرى» قائلًا:

«قال السالك[2] خرجت من بلاد الأندلس، أريد بيت المقدس، وقد اتخذت الإسلام جوادًا، والمجاهدة مهادًا، والتوكل زادًا. وسرت على سواء الطريق، أبحث عن أهل الوجود والتحقيق، رجاء أن أتبرز في صدر ذلك الفريق. قال السالك: فرأيت بالجدول المعين، وينبوع أرين، فتى روحاني الذات، رباني الصفات، يومئ إليّ بالالتفات. فقلت: ما وراءك يا عصام؟ قال: وجود، ليس له انصرام. قلت: من أين وضح الراكب؟ قال: من عند رأس الحاجب. قلت له: ما الذي دعاك إلى الخروج؟ قال: الذي دعاك إلى طلب الولوج. قلت له: أنا طالب مفقود. قال: وأنا داع إلى الوجود. قلت له: فأين تريد؟ قال: حيث لا أريد. لكني أرسلت إلى المشرقين، إلى مطلع

---

(1) ابن عربي: **رسالة إلى الإمام الرازي**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ، 1948، ضمن: رسائل ابن العربي(م.ن.)، ص 287 ـ 288.

(2) سياق الكلام يوحي بأن يكون السالك شخص «ابن عربي»، والفتى الروحاني «الملك الملهم»، كما يسمح السياق أن يكون السالك شخصًا آخر، والفتى الروحاني هو شخص «ابن عربي».

القمرين، إلى موضع القدمين، آمرًا من لقيت بخلع النعلين. قلت له: هذه أرواح المعاني، وأنا ما أبصرت إلّا الأواني، فعسى حقيقة القرآن، والسبع المثاني. قال: أنت غمامة على شمسك! فاعرف حقيقة نفسك. فإنه لا يفهم كلامي، إلّا من رقا مقامي. ولا يرقى سوائي، فكيف تريد أن تعرف حقيقة أسمائي. لكن يعرج بك إلى سمائي. ثم أنشدني وحيرني:

أنا القرآن والسبع المثاني	**وروح الروح لا روح الأواني**
فؤادي عند معلومي مقيم	**أشاهده وعندكم لساني**
فلا تنظر بطرفك نحو جسمي	**وعد عن التنعيم بالمعاني**
وغص في بحر ذات الذات تبصر	**عجائب ما تبدت للعيان**
وأسرارًا تراءت مبهمات	**مسترة بأرواح المعاني**
فمن فهم الإشارة فليصنها	**وإلا سوف يقتل بالسنان**
كحلاج المحبة إذ تبدت	**له شمس الحقيقة بالتداني**
فقال أنا هو الحق الذي لا	**يغير ذاته مرّ الزمان**[1]

ومن هنا، وبالاعتماد على لغة الإشارة أو الرمز الذي يسبك بها «ابن عربي» تصوره الأنطولوجي والديني، قام ليعلن عن عقيدته بالوحدة المضمونية للأديان. وهو أصل معتمد عند عامة الصوفية[2]. ولكن لم يبرز إلى العلن كما برز عند «ابن عربي». لقد سعى «العارف الأندلسي» أن

---

(1) ابن عربي: **كتاب الأسر إلى مقام الأسرى**، ضمن: رسائل ابن العربي(م.ن.)، ج1، ص 199 ـ 200.

(2) انظر: نصر: (ن.م.)، ص 140.

يتجاوز الصور الظاهرية للوحي ليصل إلى معانيها الباطنية. ولكن ذلك لم يكن عند ابن عربي بإلغاء الأحكام الظاهرية للدين بل بتعميق التصور في الدين وعن الدين. ومن هنا ترجم أشواقه في كتابه «ترجمان الأشواق» ناشدًا:

لقد صار قلبي قابلًا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَّهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[1]

غير أنه كما لاحظ «شووان»[2] - بحق - فإن مصطلح «العرفان الإسلامي» يطلق على مباحث سطحية وتعصّبات جائرة، كما يطلق على مباحث عميقة ودقيقة جدًّا. ولكن من المسلّم به، أن التوجه العرفاني يملك رصيدًا من المرونة في التعاطي مع قضايا الإنسان، والوجود، والمعرفة، فوق ما يملك غيره من التوجهات، ولم تكن أحكام العرفاء صارمة وقاطعة كالسيف كما هو الحال في توجهات أخرى. وقد تأثر فهم الدين واعتباراته عند الصوفية من هذه المنحى واتصف بكثير من التسامح في المفاهيم والمصطلحات والاعتبارات.

---

(1) ابن عربي: **ترجمان الأشواق**، طبعة نيكلسون، ص 19. نقلًا عن: نصر، (ن.م.)، ص 142.

(2) انظر: شووان: (ن.م.)، ص 213.

المبحث الرابع:

المقاربة التفسيرية للدين

تمهيد

إن مصطلح «التفسير» لم يرد في القرآن الكريم إلّا مرة واحدة، وبهدف طمأنة النبي أمام تحدي المشركين[1]، غير أنّه ورد ما يساويه في المعنى في آيات كثيرة: حيث وصف تارةً القرآن بأنه «مبين»[2]، و«بيان»[3]، وأخرى تمّ التأكيد على أن «تبيين القرآن»[4]، مهمّة من مهمّات النبي ﷺ، على أنه وقع الخلاف بعد النبي ﷺ في أنَّ العلماء ـ الذين هم ورثة الأنبياء، حسب الحديث الشريف، ومن المؤكد أن الوراثة العلمية هي مورد وفاق الجميع ـ هل يستطيعون القيام بمهمة التفسير بالمفهوم الواسع، كما هو الحال مع النبي، أم يقتصر دورهم في التفسير الضيّق الذي هو عبارة عن بيان المعنى الحرفي، أو ما يقارب ذلك من خلال الرجوع إلى النصّ القرآني؟

---

(1) سورة الفرقان: الآية 33.
(2) سورة الحجر: الآية 1، وسورة يس: الآية 69.
(3) سورة آل عمران: الآية 138.
(4) سورة النحل: الآية 44 و 64.

إن الإجابة عن هذا السؤال ذات صلة وثيقة بالإجابة عن سؤالين آخرين، وهما:

أولًا: هل يصدق التفسير على بيان المعنى الظاهر من الآيات أم لا؟ لقد اختلف المفسرون قديمًا في الإجابة عن هذا السؤال. ونتيجة هذا الاختلاف، اختار جمع من المفسرين، منهم «الطبرسي»[1]، و«الفناري»[2]، و«الزرقاني»[3]، أن «التفسير» من حيث المفهوم، لا يتناول بيان المعنى الظاهر، وذلك بالتأمل في المعنى اللغوي للتفسير[4]، الذي يستبطن درجة من الخفاء واللبس والغموض الذي يحتاج إلى الكشف والبيان، وهذا بدوره يتطلب بذل جهد تفسيري لرفع ذلك اللبس والغموض من المعنى. وعليه، يجوز للمفسِّر أن يتوغَّل إلى عمق المعاني المكنونة وراء اللفظ، لأن وجهته الوصول إلى كنه المعنى دون الاكتفاء بظاهر الألفاظ.

ثانيًا: كيف يمكن للمفسِّر أن يغوص في بحر المعاني، من دون أن يقع في فخّ «التفسير بالرأي» الممنوع؟ يبدو أن المفسِّرين كانوا يتمسَّكون بالتأويل والعقل للتلخص من التفسير بالرأي بما يلي:

---

(1) انظر: الطبرسي، الفضل بن الحسن(ت: 548هـ): **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج1، دار المعرفة، بيروت، 1986، ص 80.

(2) انظر: رضا، أحمد: **مقدمة تفسير مجمع البيان** (ن.م.)، ص 59 وما بعدها.

(3) ينظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم: **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص 471.

(4) انظر: ابن منظور: **لسان العرب**، ج6، ص 361. والفراهيدي، الخليل بن أحمد: **العين**، ج7، ص 347.

أ ـ أن «الواو» في آية «والراسخون»[1] للعطف وليس للاستئناف.

ب ـ التفسير المعتمد على العقل ومعطياته، وإن كان قد يطلق عليه «التفسير بالرأي» إلّا أنه ليس من نوع التفسير بالرأي الممنوع، وذلك جمعًا بين الروايات التي تنهى عن التفسير بالرأي، والآيات القرآنية التي تدعو إلى التمسك بالعقل ومعطياته: حيث إن القرآن يعوّل على «العقل» في كثير من آياته، ويدعو إلى «التفكّر»[2] و«التدبّر»[3] و«التعقّل»[4]. ولا يبدو الفصل بين المصدر المقبول، والنتائج والمفاعيل المترتبة عليه، متماسكًا ومنطقيًّا. وعليه، فإن التعويل على المصدر، يعني حكمًا القبول بالنتائج التي تترتب على ذلك، وهذا يعني القبول بالتفسير بالرأي المعتمد على العقل.

وقد أخذ التفسير بعد عصر النبوة، والصحابة، والتابعين، أشكالًا وألوانًا بدءًا من تفسير الطبري (ت: 310هـ ـ 923م). على أنه كما كان يقال منذ القرون الثلاثة الأولى للهجرة أنَّ «التفسير» علم من العلوم التي «لا نضجت ولا احترقت» ومازال

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) ينظر: سورة آل عمران: الآية 191. وسورة الأعراف: الآية 176، وسورة يونس: الآية 24، وسورة النحل: الآيات 11 و 69.

(3) انظر: سورة النساء: الآية 82، والمؤمنون: الآية 68، وسورة ص: الآية 29، وسورة محمّد: الآية 24.

(4) انظر: سورة المائدة: الآيات 58 و 103. وسورة البقرة: الآية 164. وسورة الأعراف: الآية 169.

تنتظره آفاق رحبة من النمو والتطوّر والتكامل. وعبّر عن ذلك الإمام علي، بقوله: «هذا القرآن إنّما هو خط مستور بين الدفتين، لا ينطق بلسان، ولا بدّ له من ترجمان، وإنّما ينطق عنه الرجال»[1]. وساهم في استنطاق القرآن وتراكم التراث التفسيري المئات من المفسرين منذ العصور الأولى وحتى عصرنا الحالي.

وفي ظل التفسير واستنطاق النصّ القرآني ظهرت مساهمات عدة لبلورة مفهوم الدين انطلاقًا من القرآن الكريم. وحيث لا نستطيع أن نستوفي البحث حول الجهود التفسيرية الرامية إلى بيان مفهوم الدين نقتصر على نماذج من العصور الأخيرة. فنذكر مقاربة كل من «جمال الدين الأفغاني» وتلميذه «محمد عبده» وكل من «الطباطبائي»، و«محمد باقر الصدر» لمفهوم الدين انطلاقًا من القرآن الكريم وتفسيره.

المطلب الأول: تصوُّر جمال الدين الأفغاني للدين

إنَّ الإصلاحي الإسلامي الذائع الصيت «جمال الدين الأفغاني» (1839 ـ 1897م)، صاحب أطروحة «الجامعة الإسلامية» يعدّ من نوابغ الشرق ورجاله الملهمين. إن الأرضية التي نشأ عليها «الأفغاني» في الجانب الفكري هي الأرضية الفلسفية، حيث كان له باعٌ طويل في المنطق والفلسفة، وقد مارس تدريسهما في مصر. وتظهر براعته في هذا المجال من خلال كتاباته العديدة في مجلة «العروة الوثقى»[2]. وكذلك

(1) **نهج البلاغة**، شرح وتحقيق: صبحي الصالح، ص 182.

(2) انظر: جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1983.

رسالته: «الرد على الدهريين»[1] وما كتبه من «الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية»[2]، وغيرها.

وانطلاقًا من هذه الأرضية يرى «الأفغاني» بأن مسألة حدوث العالم أو قدمه ليست مسألة ذات أهمّية، وذلك في حين أن «الغزالي» كان قد عدَّ هذه المسألة من المسائل الثلاث التي يكفّر بها الفلاسفة[3]. يقول «الأفغاني» بهذا الخصوص: «اعلم أني وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، حسب ما أدى إليه فكري، ووقفني عليه نظري، فلا أقول بأنَّ القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضروريًّا من الدين القويم. وإنما أقول: إنَّهم أخطأوا في نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم. ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعوِّل على التقليد في الاعتقاد، ولم تجب عصمته فهو معرَّض للخطأ، ولكن خطأه عند الله واقع موقع القبول»[4].

على أنَّ المنحى الأساس لدى «الأفغاني» هو «المنحى التفسيري»، غير أن «التفسير الذي يحتاجه العقل المسلم في

---

(1) انظر: **رسالة الرد على الدهريين**، تعريب: الشيخ محمد عبده، بيروت، 1885.

(2) انظر: الرسالة نفسها تحت عنوان: **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**، نشر: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج2، 1958م.

(3) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة، 1958.

(4) الأفغاني، جمال الدين: الحاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية (ن.م.)، تحقيق: سليمان دنيا، ص 171.

رأيه ينبغي أن يتجه إلى «جوهر الدين»، ليفسِّر تفسيرًا يتلاءم مع روح العصر، كما يرى أنه لو أحسن تفسير القرآن والسنّة لكان الإسلام كفوءًا لإحداث تطور راقٍ عظيم»[1].

وذلك الهدف يتحقق عنده من خلال أمور ثلاثة:

الأول: «بيان سنن الله في الخلق، ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقي الأمم وتدلّيها، وقوتها وضعفها.

الثاني: بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، جمع بين سعادة الدنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك أنّه دين روحاني، اجتماعي، مدني، وعسكري. وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة.

الثالث: بيان أنّ المسلمين ليس لهم جنسية إلّا دينهم، فهم إخوة. لا يجوز أن يفرقهم نسب، ولا لغة، ولا حكومة. إنّه وإن كان هذا الكلام من فكر الأستاذ الإمام [محمد عبده]، لكن كان بإرشاد من السيّد جمال الدين الأفغاني، وإدارته وسياسته. وهو أستاذه في هذا المنهج ومربيه عليه»[2].

وكما يذكر «مالك بن نبي»، فإنّ «الأفغاني» قد وقف شاهدًا على الإفلاس الروحي والمادي في العالم الإسلامي. ومن ثم أعلن على الفور، الحرب ضد النظم البالية وضد الأفكار الميتة. وكان هدفه الأول: أن يقوّض دعائم النظم

(1) محمد حسن، عبد الباسط: **جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1982، ص 193.

(2) رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، د.ت.، ج1، ص 11.

الموجودة آنذاك، كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس «الأخوة الإسلامية» التي بدَّدتها النظم الاستعمارية، وكان هدفه الثاني: أن يكافح المذهب الطبيعي أو المذهب المادي[1].

من هنا «يقلل الأفغاني من شأن ما تراكم على القرآن الكريم وتجمَّع حوله من آراء المفسِّرين، وما استنبطوه من أحكام»[2]. نظرًا لأنه يرى ذلك ابتعادًا عن روح الهداية القرآنية.

ويبني أطروحته في الدعوة إلى «الجامعة الإسلامية» على «العصبية الدينية». ومن زاوية حقيقة التعصّب وعلاقته بالدين لا بالجنس، يشنّ حملة على منتقدي التعصّب، بخاصَّة منتقدي التعصب الديني، ويدافع عن حقيقة التعصّب دفاعًا يعارض فيه جميع الكتاب المتأثرين بالنقد الليبرالي للفكر التقليدي: وينطلق في دفاعه من ربط معنى التعصّب بمعنى العصبية[3]. «فالتعصّب وصف للنفس الإنسانية تصدر عن نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقّه»[4]. وبهذا

---

(1) انظر: مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 44.

(2) الرومي، فهد: **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1414هـ، ص 86.

(3) ورد في: نصّار، ناصيف: **تصورات الأمة المعاصرة**، دار أمواج، بيروت. 1994،

(4) الأفغاني، جمال الدين: **الأعمال الكاملة**، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج2، **الكتابات السياسية**، 1981، ص 40. نقلًا عن: نصَّار: (ن.م).

المعنى يكون التعصّب «عقد الربط في كل أمة»[1]. إنه «روح كلي مهبطه هيئة الأمة وصورتها»[2].

فالله هو الذي أوجد الرابطة الجنسية، والنعرة على الجنس «ومرجعها رابطة النسب والاجتماع في منبت واحد»[3]. كما أوجد الرابطة الدينية، والنعرة الدينية.

«فتعصّب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد، بعضهم لبعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى جور المعاملة ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم، أو نقض لذمته، فهو فضيلة من أجلّ الفضائل الإنسانية وأوفرها نفعًا، وأجزلها فائدة، بل هو أقدس رابطة وأعلاها»[4].

يؤكد «الأفغاني» حول طبيعة الدين الإسلامي، معتبرًا أنَّ هذا الدين ليست وجهته كسائر الأديان إلى الآخرة فقط، وإنّما أتى بما فيه مصلحة العباد في الدنيا وسعادته في الآخرة «وجاء بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة»[5]. «إن المتدين بالدين الإسلامي، متى رسخ فيه اعتقاده يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقد»[6]. «إن المسلمين لا

(1) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 40.
(2) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 41.
(3) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 41.
(4) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 41.
(5) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 36.
(6) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 35.

يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم»[1]. وكما يظهر من خلال هذه الإطلالة على فكر الأفغاني فإنه يرى الدين في بعده الاجتماعي والتواصلي أكثر من طابعه الفردي والداخلي، ويفهمه في التعاضد والتكامل والتعاون والاتحاد بين أفراد الأمة في ظل أسس ومبادئ الدين الإسلامي.

المطلب الثاني: الدين في تصوّر محمد عبده

تلميذ الأفغاني النابغ «محمد عبده» (1849 ـ 1905)، «ينبغي عدّه المؤسس الحقيقي للتجديد الإسلامي الصادر عن مصر»[2].

وقد انطلق مثل أستاذه من القرآن وتفسيره، قائلًا: «إن التفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا، وحياتهم الآخرة. فإن هذا هو المقصد الأعلى منه، وما وراء هذا من المباحث تابع له، أو وسيلة لتحصيله»[3].

وكان منهجه كأستاذه منهجًا تجديديًّا «التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشؤون الدنيوية. فتزال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة: اجتهاد جديد، وإجماع جديد،

---

(1) الأفغاني، **الكتابات السياسية** (ن.م.)، ص 44.

(2) جولد تسيهر: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: محمود النجار، دار الهلال، بيروت، 348.

(3) محمد عبده: **تفسير المنار**، نقلًا عن: محمد عمارة: وقفة جديدة أمام القرآن، تفسير محمد عبده، ص 159.

ويخلع الفقه والمذاهب عن عروشها، ويرجع الحكم إلى المصادر: إلى الكتاب والسُّنة»[1].

لقد ركَّز على أصول للإسلام[2]، أولًا: النظر العقلي لتحصيل الإيمان. واعتبر أول أساس وضع عليه الإسلام. وثانيًا: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض. ثالثًا: البعد عن التكفير. ومن هنا يقول: إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مئة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر. رابعًا: الاعتبار لسنن الله في الخلق وأن لله في الأمم والأكوان سننًا لا تتبدل. خامسًا: قلب السلطة الدينية: ولم يدع الإسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطانًا على عقيدة أحد، ولا سيطرة على إيمانه. على أن الرسول ﷺ كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا. بل الإيمان بعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله سوى الله وحده.

كما ينبّه «محمد عبده» المسلمين من الوقوع في الوهم قائلًا: «أخطأ المسلم في فهم ما ورد في دينه من أن المسلمين خير الأمم. وأن العزة والقوة مقرونتان بدينهم أبد الدهر. فظن أن الخير ملازم لعنوان المسلم. وأن رفعة الشأن تابعة للفظه وإن لم يتحقق شي من معناه، فإن أصابته مصيبة أو حلَّت به رزية تسلى بالقضاء، وانتظر ما يأتي به الغيب، بدون أن يتخذ وسيلة لدفع الطارئ، أو ينهض إلى عمل لتلافي ما عرض من

(1) جولدتسيهر: (ن.م.)، ص 362.

(2) انظر: محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 2002م، ص 76 ـ 91.

خلل، أو مدافعة الحادث الجلل، مخالفًا في ذلك كتاب الله وسنة نبيه»[1].

هذه العقلانية التي اتصف بها منهج «محمد عبده» دعاه إلى أن يكون «مع المعتزلة في تحكيم العقل، واستهداء به إلى هدى الله. ولكنّه لا يرى رأيهم في الاستغناء بالعقل وحده... ومع المتكلمين في استخدام القضايا المنطقية، ولكنّه يأخذ على غلاتهم أنّ استخدام المنطق يذهب بهم إلى السفسطة أحيانًا...وهو مع المتصوفة أو ـ على الأصح ـ مع الحكماء المتصوفين، ولا سيما الأخلاقيين منهم»[2].

وهذه العقلانية ذاتها جعلته أن يرى «أن الدين المملوء بالخرافات والعقل المستنير لا يجتمعان في دماغ واحد»[3]. ومن هنا لم يتردَّد في اختيار منهج لتفسير القرآن «على طريقة روحية ـ عمرانية تظهر أن القرآن الحكيم ينبوع السعادة الدينية والمدنية في كل عصر»[4].

المطلب الثالث: الدين في تصوّر الطباطبائي

يعدّ «محمد حسين الطباطبائي» (ت: 1984م) صاحب «الميزان في تفسير القرآن» من كبار المفسرين المعاصرين، وله منهجه الخاص في التفسير.

---

(1) محمد عبده: (ن.م.)، في ردّه على «هانوتو» وزير الخارجية الفرنسية آنذاك، ص 64.

(2) العقاد، عباس محمود: **محمد عبده**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، د.ت.، ص 197.

(3) محمد عبده: **تفسير المنار**، ج5، ص 144.

(4) محمد عبده: (ن.م.)، ج6، ص 198.

فإن «الطباطبائي» مع أنه يملك أرضية فلسفية رصينة كونه من كبار الفلاسفة المعاصرين غير أنه اعتمد المنهج القرآني في التفسير، بل امتنع عن توسيط المفاهيم الفلسفية في مقاربة المفاهيم القرآنية.

ينطلق الطباطبائي في تحديده لمفهوم الدين من مفهوم الإنسان ودور الدين في تنمية الوجود الإنساني، ومن هنا يعتبر أن «الدين» يعين الإنسان في تنمية أبعاده القيمية[1]. ويرى عمق الفطرة الإنسانية في عقل الإنسان وقدرته الخارقة في الإدراك والفهم والتحليل[2]. كما أنه يرى كمال الإنسان وسعادته في أبعاده الوجودية المرتبطة بعقله وعمله[3].

ونظرًا إلى ما سبق يعتبر «الطباطبائي»: «أن الدين في عرف القرآن، هو سنة الحياة»[4]. ويضيف قائلًا: «إن الدين[...] هو طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا ولا محيص له عن سلوكه»[5]. بل «هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية»[6]. ونستطيع أن نحلّل التعريف كما يلي[7]:

(1) انظر: الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، ج16، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1984، ص 178 ـ 179.

(2) انظر: (ن.م.)، ج2، ص 115 و 148، و ج4، ص 101، ج12، ص 28.

(3) انظر (ن.م.)، ج7، ص 192و ج11، ص 18.

(4) الطباطبائي: (ن.م.)، ج12، ص 365.

(5) (ن.م.)، ج8، ص 134.

(6) (ن.م.)، ج7، ص 192.

(7) انظر: الصدر، موسى: **الميزان ومسألة الانتظار من الدين**(مقال) ضمن: مجلة الدراسات القرآنية، العددان 9 ـ 10. الصادرة من مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ربيع وصيف 1997، ص 16.

أ ـ كلمة «الدين» لا تعني بالضرورة «الدين الحق». بل هو عبارة عن حقيقة في حياة الإنسان التي يمكن أن يكون حقًّا أو باطلًا.

ب ـ إن المعيار في حقانية دين أو بطلانه هو الأهداف والأسس التي يعتمد عليها الدين.

جـ ـ الدين ضرورة من ضروريات الحياة، ولا ينفصل عن الإنسان.

د ـ الدين حقيقته واسعة وشاملة تلقي بظلاله على كافة جوانب الحياة الإنسانية.

ولو نظرنا إلى منشأ الدين من منظور «الطباطبائي» نرى: «أن لهذا الدين أصلًا في الكون والخلقة والواقع الحق، يدعو إليه النبي ﷺ، ويندب الناس إلى الإسلام، والخضوع له، ويسمّى اتخاذه سنة في الحياة، إسلامًا لله ـ تعالى ـ»[1]. ويضيف قائلًا: «وقد تكرر توصيف هذا الدين في القرآن الكريم بأنّه دين إبراهيم الحنيف، ودين الفطرة، أي الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقة الإنسان، ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدّل والتغيُّر»[2]. ولذلك فإن «الإسلام يرى أن الأساس الحق للأحكام والقوانين الإنسانية، هو الفطرة التي فطر الناس عليها ولا تبديل لخلق الله»[3].

ولو نظرنا إلى أهداف الدين ووظائفه من منظور

---

(1) الطباطبائي: **الميزان** (ن.م.)، ج9، ص 241.

(2) (ن.م.)، ج7، ص 192.

(3) (ن.م.)، ج4، ص 226.

«الطباطبائي» نرى «أن الإنسان ـ وهو نوع مفطور على الاجتماع والتعاون ـ كان في أول اجتماعه أمة واحدة، ثم ظهر فيه بحسب الفطرة الاختلاف في اقتناء المزايا الحيوية، فاستدعى ذلك وضع قوانين ترفع الاختلافات الطارئة والمشاجرات في لوازم الحياة، فألبست القوانين الموضوعة لباس الدين، وشفعت بالتبشير والإنذار بالثواب والعقاب، وأصلحت بالعبادات المندوبة إليها ببعث النبيين وإرسال المرسلين»[1].

وأما نطاق الدين ودائرته من منظور «الطباطبائي» فواسعٌ جدًّا لأن: «الإسلام قد وضع من القوانين الاجتماعية من ماديتها ومعنويتها، ما يستوعب جميع الحركات والسكنات الفردية والاجتماعية»[2]. «وهو الدين الوحيد الذي أحصى جميع ما يتعلق به حياة الإنسان من الشؤون والأعمال، ثم قسّمها إلى طيبات فأحلَّها، وإلى خبائث فحرَّمها..»[3]. على أن للإسلام أولوياته، ومبدأ التخفيض الخاص به ومن هذا المنطلق نرى «أنّ أهمّ الأشياء عند الإنسان في نظر الطبيعة وإن كان هو نفسه الفردية لكن سعادة الشخص مبنية على صلاح الظرف الاجتماعي الذي يعيش هو فيه، وما أصعب أن يفلح فرد في مجتمع فاسد أحاط به الشقاء من كل جانب، ولذلك اهتم الإسلام في إصلاح المجتمع اهتمامًا لا يُعاد له فيه غيره»[4].

(1) (ن.م.)، ج2، ص 111.
(2) (ن.م.)، ج1، ص 186.
(3) (ن.م.)، ج8، ص 280.
(4) (ن.م.)، ج12، ص 330.

المطلب الرابع: مفهوم الصدر للدين

ينطلق «محمد باقر الصدر» (1935 ـ 1980) الفقيه والمفكِّر الإسلامي الكبير في تحديده لمفهوم «الدين» من القرآن الكريم. وهو الذي كتب في مجالات عدة من العلوم والمعارف الإسلامية، وساهم في مجال التفسير أيضًا «وجاء في بعض منشوراته في هذا المجال استثنائيًّا في ثروته الفكرية والتحليلية. وخير دليل على ذلك، محاضرات له في فترة 1979 ـ 1980، عن «التفسير الموضوعي للقرآن»، تضمّنت مزجًا فعالًا بين الملاحظات التاريخية والسياسية والمنهجية على نصّ القرآن وأهميته البارزة»[1].

وفي هذه المحاضرات يشرح «الصدر» وجهة نظره حول «الدين». فبعد أن يقسم صيغ السنن التاريخية في القرآن إلى ثلاثة أشكال: الشكل الأول: هو شكل القضية الشرطية[2]. والشكل الثاني: هو شكل القضية الفعلية الناجزة[3]. يشرح الشكل الثالث ـ وهو بيت القصيد من منظورنا ـ قائلًا: «الشكل الثالث: للسنة التاريخية ـ وهو شكل اهتم به القرآن الكريم اهتمامًا كبيرًا ـ هو السنّة التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ، لا على صورة قانون صارم حدّي»[4].

---

(1) الملّاط، شبلي: **تجديد الفقه الإسلامي**، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم، ترجمة: غسان غصن، دار النهار، ط1، شباط 1998، ص 21.

(2) الصدر، محمد باقر: **المدرسة القرآنية: السنن التاريخية في القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، 1989م، ص 83.

(3) الصدر: (ن.م.)، ص 86.

(4) الصدر: (ن.م.)، ص 88.

ومن ثم يذكر مثالًا للقانون الصارم الذي لا يمكن للإنسان بأن يتحدّاه، بأنّه لا يمكنه أن يجعل الماء لا يغلي إذا توافرت شروط الغليان. ويضيف قائلًا: «ولكن هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان، لكن مع شيء من المرونة، بحيث إنّها تقبل التحدي ولو على شوط قصير، وإن لم تقبل التحدي على شوط طويل. وهذا لا يعني أنّها ليست اتجاهات تمثّل واقعًا موضوعيًّا في حركة التاريخ. هي اتجاهات ولكنّها مرنة تقبل التحدي، لكنّها مع ذلك قد تحطم هذا المتحدي بسنن التاريخ نفسها. فمثلًا نقول: بأنّ هناك في تركيب الإنسان وتكوينه اتجاهًا موضوعيًّا لا تشريعيًّا إلى إقامة العلاقات المعينة بين الذكر والأنثى في المجتمع، ضمن إطار من أطر النكاح والاتصال، هذا الاتجاه ليس تشريعيًّا فقط، وإنما هو اتجاه موضوعي، ركَّب في طبيعة الإنسان وتركيبته هذه سنة، لكنها سنة على مستوى الاتجاه، لا على مستوى القانون»[1].

وبعد أن يشرح ذلك في إطار العلاقات الزوجية، ينتقل إلى مصداق أساسي آخر، قائلًا: «وأهم مصداق يعرضه القرآن الكريم لهذا الشكل من السنن: الدين. فالقرآن الكريم يرى أنّ الدين نفسه ليس مجرد تشريع، وإنّما هو سنة موضوعية من سنن التاريخ. ولهذا الغرض يعرض الدين على شكلين:

أولًا: يعرض بوصفه تشريعًا ـ كما يقول علم الأصول ـ وذلك في قوله ـ تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا

(1) (ن.م.)، ص 88 ـ 89.

وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾[1].

هنا يبيّن الدين كتشريع، كأمر من الله ـ سبحانه ـ.

ثانيًا: يبينّه سنة من سنن التاريخ، وقانونًا داخلًا في صميم تركيب الإنسان وفطرته، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ...﴾[2].

فالدين هنا لم يعد مجرد تشريع وقرار من أعلى، وإنما هو فطرة للناس، هو فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. بمعنى أنه كما لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان أي جزء من أجزائه التي تقوّمه، كذلك لا يمكنك أن تنتزع من الإنسان دينه. الدين ـ على هذا الأساس ـ ليس مقولة حضارية مكتسبة، يمكن إعطاؤها ويمكن الاستغناء عنها، لأنها في حالة من هذا القبيل، لا تكون فطرة الله التي فطر الناس عليها»[3].

على أنّها «ليست سنة صارمة على مستوى قانون الغليان، بل سنة تقبل التحدي على الشوط القصير. فكما كان بالإمكان تحّدي سنة النكاح، وسنة التزاوج الطبيعي بين الجنسين عن طريق الشذوذ الجنسي، ولكن على شوط قصير، كذلك أيضًا تحدّي هذه السنة أيضًا عن طريق الإلحاد، ولكن لا يكون هذا التحدي إلا على شوط قصير»[4].

---

(1) سورة الشورى: الآية 13.

(2) سورة الروم: الآية 30.

(3) الصدر: (ن.م.)، ص 89 ـ 90 (بتصرف قليل).

(4) (ن.م.)، ص 91 (بتصرف قليل).

المبحث الخامس:

قراءات عصرية ومتحرّرة للدين

تمهيد

لقد ساهمت عوامل عدة في بروز قراءات معاصرة ومتحررة للدين في الوسط الإسلامي، ونستطيع أن نبرز ثلاث طوائف من تلك العوامل والهواجس بما يلي:

الأولى: هاجس العلوم والمعارف البشرية التي غيّرت الكثير من الهندسة المعرفية للمعارف السائدة في الوسط الإسلامي، وكان للعلوم والمعارف الإنسانية والاجتماعية حصة الأسد في هذه العملية: حيث إن المعارف الاجتماعية والإنسانية ذات منشأ غربي دعت إلى النظرة الظاهراتية إلى الدين فعلم النفس مثلًا اقتطع من تلك الظاهرة وجهها الذاتي، وتناول بالتحليل والتعليل الخبرة الدينية كما يعيشها الناس كل بمفرده، وحدَّد «هذه الخبرة الدينية بما هي مجموع بنى ذهنية ودوافع وأنماط سلوكية، ومواقف وتصورات أحدثها في نفسية الفرد اعتقاده بالله وانتماؤه إلى المجموعة الدينية»[1].

---

(1) الخوري، بولس: **في فلسفة الدين** (م.س.)، ص 23.

كما أن علم الاجتماع اقتطع من الظاهرة الدينية وجهها الموضوعي، وتناول «بالتعليل والتحليل التصورات المشتركة والأنماط السلوكية الجماعية، ونظام الفرائض والنظم التي تتميَّز بها حياة المجموعة متى اعتقدت بالله»[1]. وتناول علم التاريخ نشأة الأديان، وأشكالها وتحولها وانتشارها، وانحطاطها في إطار الحياة الاجتماعية ومن خلال النظرة المقارنة لتاريخ الأديان، وهكذا في باقي المعارف البشرية، لقد تأثر الكثير من الدارسين المسلمين من الدور المعرفي والهندسة المعرفية للعلوم المعاصرة، وجعلها منطلقًا في البحث عن الدين والفكر الديني.

الثانية: هاجس دراسات استشراقية حول الدين ـ بشكل عام ـ ، والإسلام ـ بشكل خاص ـ ، حيث لعبت دورًا كبيرًا في صياغة ذهنية الكثير من الدارسين المسلمين المعاصرين في البحث عن الدين. النتاجات الاستشراقية في غالبها كانت بمثابة دراسات تطبيقية لمعطيات العلوم والمعارف البشرية التي سبق الكلام عنها. فتحولت إلى نماذج عمل بل «أنموذج معرفي» لكثير من الدراسات اللاحقة لباحثين مسلمين ذوي خلفية معرفية غربية في البحث عن الدين. ثم إنّ دعاوى الاستقلالية أو عدم التأثر من الآخرين جاءت للتغطية، وللدفاع عن الذات، أو للحيلولة دون اتهامهم بالتفريط بالذات.

الثالثة: عاملا الزمان والمكان ومستلزماتهما. حيث أدّت إلى اعتبار العديد من الباحثين المسلمين للنتاجات الفكرية والمعرفية الدينية السائدة لدى المسلمين بأنها من مخلّفات

---

(1) (ن.م.)، ص 23 ـ 24.

الماضي مؤكدين على وجود مسافة فكرية واسعة بين ما أصلّه القدماء وبين المعتقد الديني السائد في المجتمعات المعاصرة. وهذا ما يتطلب من وجهة نظر هؤلاء النظرة التاريخية إلى الدين وتطوره، ووصف النتاجات المتأخرة على نمط الماضي بأنها تجسّد موقفًا محافظًا وماضويًا بل متحجرًا.

هذه العوامل وغيرها أدّت إلى بروز قراءات معاصرة ومتحررة للدين (الإسلام)، وفيما يلي إشارة إلى نماذج ثلاثة من تلك القراءات، من خلال محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، وعبد الكريم سروش.

المطلب الأول: أركون، قراءة حرّة إلى درجة التشرد والتسكع

يعدّ «محمد أركون» أحد الوجوه البارزة للباحثين الجدد في مجال الفكر الإسلامي، ومن أهم ناقدي القراءة التقليدية للدين الإسلامي.

ينتقد بشدة «الدوغمائية» التي تنشر «العقلائية المسطحة» في كل مجالات المعرفة، ويرى أن العقل الذي ينطلق منه هو العقل المنبثق الذي يتميَّز بالخصوصيات التالية[1]:

أ ـ إنّه يصرِّح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلحّ على ما لا يمكن التفكير به.

---

(1) انظر: أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999م، ص 14 ـ 17.

ب ـ إنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفّر من مصادر ووثائق.

جـ ـ إنه يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلًا من الدفاع عن طريقه واحدة في التأويل.

د ـ يرى أن الأصول المؤصَّلة إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل.

هـ ـ رفض خطاب المنظور الوحيد، والتأكيد على فتح منظورات عديدة، والحرص على ممارسة الفكر «المعقَّد» لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه. غير أنه كما يصرّح «أركون» نفسه، بأن الإنتاج الفكري يتأثر من عاملين مهمين[1]:

أولًا: الضغط الأيديولوجي السائد.

ثانيًا: التضامن الخفّي الذي لا يخلو منه أي باحث.

وبطبيعة الحال، فإنّ «أركون» بدوره وقع في إنتاجاته المعرفية تحت تأثير هذين العاملين. إنه تأثر بشكل غير عادي من الضغط الأيديولوجي العلماني السائد في فرنسا، كما أنَّه تضامن سرًّا وعلنًا مع معطيات علوم اجتماعية ـ إنسانية معاصرة، بنظرتها التاريخانية.

وبخصوص العامل الثاني يصرِّح «أركون» قائلًا: «ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الأنثربولوجيا التاريخية. ولكن المؤرخ السردي والوصفي والتصنيفي كان قد

(1) انظر: (ن.م.)، مقدمة المؤلف.

تجاهل هذه المناطق لفترة طويلة أو صنفها داخل الفعّالية الدوغمائية للعقل»[1].

ولكن في الواقع الإنتاجي المعرفي يكتفي «أركون» بمجموعة من الإشارات وما يمكن أن نصطلح عليه «ينبغيات أركون» وهي كثيرة[2]، وتشير كلها إلى وجود «قلق معرفي» لديه. إنه ناقد وكفى. ويعترف بذلك قائلًا: «المقاربة الثالثة ـ بعد مقاربة السيوطي وأ.ت. ويلش ـ فهي تلك التي اعتمدها أنا وهي لا تزال في طور التبلور والتشكل. إني أحاول إنجازها». غير أنه لم يستطع لحدّ الآن بلورة أفكاره، ما عدا صياغات جميلة، وحفر مجموعة من المصطلحات المركبة، وهي بالأصل مستعارة من اللغة الفرنسية وقد نقلها إلى العربية المترجم بكل أمانة وموضوعية.

ونستطيع أن نلخص الرسالة المعرفية أو الهاجس المعرفي لأركون ـ من خلال النتاجات التي تناولت الفكر الإسلامي ـ ونرجعها إلى أمرين أساسيين:

أولًا: قراءة الدين باعتباره ظاهرة: وقد جنَّد «أركون» كل ما استطاع إليه سبيلًا من أجل ترسيخ هذه الفكرة الأساسية لديه. تارةً بالدعوة إلى التفكير باللامفكر فيه. وثانية بالاحتراز

---

(1) (ن.م.)، ص 27.

(2) انظر: مثلًا: أركون(ن.م.)، ص 24 و 42، و 47 و73 و... أركون: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1998م، ص 17 و 19. و 20 و 54. وأركون: **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001م، ص 118. وغيرها.

من المعرفة الأسطورية التي تغلّب المخيال على العقل. وثالثة، بالتحذير من الرقابة الذاتية والإكراهات السيمانتية المعنوية والبلاغية المرتبطة باللغات الإسلامية. وأخيرًا بالدعوة إلى تجاوز النصّ الرسمي والمغلق الذي استهلكته الأمّة المفسرة، وعاشت عليه طيلة قرون وقرون.

ثانيًا: قراءة الدين ضمن مخيال التقدم أو بواسطته[1]:
ويشكل عنصر الحرية، بيت القصيد في القراءة التقدمية لدى أركون، ولذلك يقول: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة متحررة في آنٍ واحدٍ معًا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهًا وقسرًا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرّد والتسكع في كل الاتجاهات»[2].

والهدف النهائي الذي يريد أن يبلغه «أركون» من خلال هذه القراءة هو التخلّص من مفاعيل القراءة التقوية، والتقديسية للقرآن الكريم، وتحويله إلى نصّ عادي بتفكيك السلطة الرمزية عنه. قائلًا: «إن موضوع تفكيك المناخ الديني لمجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي، فرض نفسه عليّ من خلال دراستي للعلوم الإنسانية والاجتماعية وإنّما من خلال تجربتي الشخصية، وتضامناتي الثقافية والفكرية التي حيكت خيوطها عبر الصراعات الحامية التي جرت بين

(1) انظر: أركون: **الفكر الأصولي** (ن.م.)، ص 174.
(2) أركون: (ن.م.)، ص 76.

الضفتين الشمالية ـ الغربية/ والجنوبية ـ الشرقية للمتوسط، وذلك من ظهور الإسلام»[1].

ينبغي ـ بحسب أركون ـ القضاء على التوسعات التاريخية للقرآن لجهة المعنى والدلالة والإيحاءات: «أقول بأن القرآن ليس إلّا نصًّا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة والغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نصّ من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معيَّنة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل»[2].

إنَّ المهمة التي يسعى إليها «أركون» في دراساته تتحقق من خلال المزيد من السيطرة على أبعاد الموضوع المبحوث عنه، من منطلق أنه ظاهرة ينبغي أن توصف بدقة ولذلك تنتهي هذه المهمة بتقديم «ترسانة من المفاهيم والمصطلحات لشرح الوضع بدقة»[3].

المطلب الثاني: أبو زيد، نحو أنسنة الوحي

يعدّ الباحث المصري «نصر حامد أبو زيد» أحد دعاة تجديد قراءة الدين وذلك بالتأكيد ـ من خلال كتبه المتعددة التي تجاوزت عشرة مجلدات ـ على البعد الإنساني للوحي.

يقتبس «أبو زيد» بهدف تحديد معنى التجديد وآفاقه عبارة

---

(1) (ن.م.)، ص 183.
(2) (ن.م.)، ص 35 ـ 36.
(3) (ن.م.)، ص 32.

«أمين الخولي» التي استخدم فيها استعارة «القتل» حين قال: «أول التجديد قتل القديم بحثًا... وقد تعدّ الفكرة أحيانًا كافرة تحرم وتحارب، ثم تصبح ـ مع الزمن ـ مذهبًا، بل عقيدة إصلاح تخطو به الحياة خطوة إلى الأمام»[1].

يدعو «أبو زيد» إلى الفصل بين «الإسلام» و«المسلمين» على طريقة «الأفغاني» و«محمد عبده». كما يدعو ـ بقوَّة ـ إلى اكتشاف إنسانية الوحي، أو اكتشاف ظاهرة الوحي في سياقها التاريخي، الثقافي، اللغوي، من خلال كتابه: «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن»[2]. ويعتبر أن عمليات التفسير ليست في الحقيقة أنشطة مفارقة لبنية النصوص، إذ إنّها تتفاعل إنسانيًّا وتاريخيًّا مع النص، بحيث يكون الحديث عن «النصّ الخام» وهمًا يتصوره البعض، في محاولة لنفي الإنساني وعزله عن الإلهي»[3].

ينطلق «أبو زيد» في دراسته للنصّ الديني من التحليل اللغوي المعتمد في «الهرمنيوطيقا»، ويعتبره المنهج الوحيد في إنتاج الفهم الصحيح[4]. ويستعير بهذا الخصوص مفاهيم عدة

---

(1) مقتبس من: مقاربة قدّمها أبو زيد في ندوة «العولمة والحداثة» التي عقدت في دمشق ما بين 21 ـ 32، أيلول/سبتمبر 2003. بدعوة من «معهد سرفانتس»، وبالتعاون مع وزارة الثقافة السورية. نقلًا عن: جريدة **المستقبل** اللبنانية، 28 تشرين الأول/أكتوبر، 2003م.

(2) طبعة المركز الثقافي العربي، بيروت، ط5، 2000م.

(3) انظر: المقاربة السابقة، نقلًا عن: **المستقبل**، 29 تشرين الأول/أكتوبر 2003. (الحلقة الثانية).

(4) انظر: أبو زيد: **مفهوم النص** (ن.م.)، ص 25.

من علماء الهرمنيوطيقا أمثال «شلاير ماخر» و«ديلثاي» و«هايدغر» و«غادامر» ويؤكد ـ بشكل خاص ـ على جدوائية هذه الطريقة في فهم النصوص الإسلامية[1]. يعتقد بنسبيّة الحقيقة[2]. ويعتبر «القرآن» منذ نزوله «ظاهرة إنسانية»[3]. ويدعو إلى الأخذ بمقاصد القرآن دون ألفاظه، ويرى أنّ «الحرية» و«العقلانية» من مقاصد الدين الأساسية[4].

يخطِّئ «أبو زيد» فهم المفسرين للمعنى الحقيقي للنسخ، ويصف التفسير الشائع بخصوص النص تفسيرًا سطحيًّا[5]. وبعد استعراضه لقوله ـ تعالى ـ : ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿52﴾ لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمۡۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ﴾[6]. ينحو «أبو زيد» منحى تبنّي «أسطورة الغرانيق» الإسرائيلية» قائلًا:

«فالسياق فيها واضح، يشير إلى واقعة إلقاء الشيطان على لسان محمد ـ من خلال أمنيته أن يؤمن بدعوته أهل الحل

---

(1) انظر: أبو زيد: **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1999، ص 49.

(2) انظر: أبو زيد: **مفهوم النص** (ن.م.)، ص 18.

(3) انظر: أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، مدبولي، القاهرة، ط4، 1997، ص 58 و 64.

(4) انظر: أبو زيد: **الخطاب والتأويل**، ص 204 ـ 205.

(5) أبو زيد: **الخطاب والتأويل** (ن.م.)، ص 170.

(6) سورة الحج: الآيتان: 52 ـ 53.

والعقد في مكة ـ عبارات مدح لبعض آلهتهم، فالنسخ مقصود به المحو والإلغاء»[1].

ويظهر من خلال ما سبق أن «أبو زيد» يتجّه نحو قطع الصلة نهائيًّا بالخطاب التقليدي المعهود. ويصبح «الدين» عنده عبارة عن خط متكسِّر من المفاهيم التي ينبغي قراءته بافتراض أنّ هناك ثمة تاريخًا وتواترًا زمنيًّا. ولا يمكن أن تتحقق القراءة المرجوة للدين والنصّ الديني ـ بحسب أبو زيد ـ إلّا من خلال الإطاحة بالقبليات التي تستند إليها القراءة المعهودة.

ومن هنا يعلّق على «الخطاب الديني» واصفًا إياه بأنّه: «خطاب إنساني بشري شأنه شأن أي فرع من فروع الخطاب العام. إنه خطاب عن «الدين» وهو من ثم قد يكون ـ شأنه شأن الخطاب العام ـ خطابًا حافزًا للتقدم والازدهار، وقد يكون خطابًا محافظًا يسعى لتأبيد الواقع الماثل واعتبار «ليس في الإمكان أبدع ممّا كان»... والسعي لتثبيت الواقع الماثل باعتباره «أفضل الممكنات»[2].

المطلب الثالث: سروش: الدين والتجربة الروحية والاجتماعية للنبي

يعتبر «عبد الكريم سروش»[3] الصيدلي والباحث الديني الإيراني أحد أهم الدعاة إلى تجديد الفكر الديني في الوسط الإيراني. لقد أثارت أفكاره التجديدية جدلًا كبيرًا في أوساط

---

(1) أبو زيد: **الخطاب والتأويل** (ن.م.)، ص 260.

(2) أبو زيد: مقاربة «**العولمة والحداثة**» (ن.م.).

(3) إن الاسم الحقيقي لعبد الكريم سروش هو «حسن حاج فرج دبّاغ».

المثقفين الإيرانيين، ففي حين وصفه بعض أنصاره ومحازبيه بـ «مارتن لوثر الشرق»؛ وسمه مخالفوه بـ«مروج اللسن» للعدمية والنيتشوية في الأوساط الإسلامية.

يملك «سروش» رصيدًا لغويًّا جيدًا ويستعين بكثرة في موارد الانسداد النظري والفكري الذي يواجهه بملكات أدبية فارسية لاسيما من أشعار «جلال الدين المولوي البلخي الرومي» العارف الفارسي الذائع الصيت. كما يستهلك ـ بشكل ملفت ـ من الرصيد المعرفي والمعنوي لكبار أدباء اللغة الفارسية.

يتمتّع «سروش» بملكات أدبية عالية، وفكر منظَّم، وقدرة فائقة على النقد اللاذع لمخالفيه، غير أن رصيده من التعليم الديني متواضع، كونّه «سروش» من خلال مطالعاته الخاصة وحضوره في المحاضرات الدينية ـ الثقافية العامة التي كان يلقيها بعض الباحثين الدينيين في طهران، مضافًا إلى حضور المحاضرات التي كان يلقيها «مطهري» في الفلسفة الإسلامية لبعض الشباب الجامعيين.

إن مقالاته في مجلة «كيهان فرهنكي» (العالم الثقافي) تحت عنوان: القبض والبسط في الشريعة، الذي جمع في كتاب بالعنوان نفسه، أثارت جدلًا واسعًا. يتلخَّص كلام شروس في التمييز بين «الثابت» و«المتحول» من الدين. فكلّ ما هو كلام الله فهو ثابت، ولكن المعرفة الدينية الأعم من الكلامية، والتفسيرية، والفقهية وغيرها فإنها متغيرة. ولم يقتصر بذلك بل أضاف قائلًا: «إن ثوابت المعرفة الدينية أيضًا، إذا افترضنا تغيير الركن الخارجي للمعرفة الدينية

يمكن أن تتغيَّر»[1]. يؤكد «سروش» على البعد الإنساني للدين بقوله: «نريد في البداية أن يكون الدين إنسانيًّا، وبعد ذلك يطلب من الإنسان أن يكون متدينًا»[2].

يؤكد «سروش» على أهمية التجربة النبوية، واصفًا إياها «بأنّها عملية متكررة، لا تقتصر على نزول الوحي عليه مرة، أو عروجه إلى السماء(المعراج)، ومن ثم لم يقتصر دور النبي في استهلاك ما جمع لديه... ولذا فإن النبي كان يزيد علمًا، ويقينًا، كما كان يصبح أكثر إصرارًا، وانفتاحًا، وتجربة. وفي كلام واحد كانت نبوته في تطور دائم»[3].

من هنا يعتبر أن الدين الإسلامي ليس كتابًا واحدًا ولا مجموعة أقوال ـ كما هو السائد ـ بل إنّه حركة تاريخية، والتاريخ هو الذي جسَّد رسالة النبي. والبسط التاريخي لتجربة متدرجة الحصول هو ما نعنيه من العمل النبوي[4]. ويستنتج تاليًا بأن «الدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي، وهو تابع له»[5]. وانطلاقًا من تاريخية الإسلام يرى بأنَّ «معنى ذلك أنَّ القرآن كان يستطيع أن يكون أوسع مما هو موجود الآن»[6].

---

(1) سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002م، ص 73.

(2) سروش: (ن.م.)، ص 106.

(3) سروش: **بسط تجزبهء نبوي (بسط التجربة النبوية)**، صراط، طهران، ط1، 1378هـ.ش.، 1999م، ص 11.

(4) سروش: (ن.م.)، ص 19.

(5) (ن.م.)، ص 19.

(6) (ن.م.)، ص 20.

ويبرِّر كلامه قائلًا: «فلولا التهمة التي وجهت إلى عائشة فهل كان من الممكن أن تنزل الآيات الأُوَل من سورة النور؟ ولولا حصول غزوة الأحزاب فهل كانت تنزل آيات سورة الأحزاب؟ ولولا وجود أبي لهب وزوجته وعدواتهما مع النبي، فهل كان من سبب لنزول سورة المسد؟ وكل هذه الأمور تعدّ من الأمور الضرورية التي حصلت في التاريخ فأدّت إلى نزول آيات حولها في القرآن»[1].

يميِّز «سروش» بين «الذاتي والعرضي» من «الدين» ويعتبر أمورًا عرضية للدين، مثل[2]:

أ ـ اللغة العربية، ب ـ الثقافة العربية، ج ـ التصورات والتصديقات، والنظريات، والمفاهيم التي استخدمها الشرع. د ـ الحوادث التاريخية التي وردت في الكتاب والسُّنة. هـ ـ الأسئلة المطروحة من قبل المؤمنين والمخالفين وأجوبة الشرع لها. و ـ الأحكام والشرائع. ز ـ الوضع والدَّس والافتراء في الدين. ح ـ قدرات المخاطبين الفكرية والعقلية.

ويمثِّل «سروش» للغة والثقافة ودورهما في صياغة التعابير والمفاهيم القرآنية بما ورد من: «توصيف القرآن لنساء الجنة «بحور العين» بدل ذوات العيون الزرقاء، وتوصيف القرآن لهن بـ ﴿حُورٌ مَّقْصُورَٰتٌ فِى ٱلْخِيَامِ﴾[3]. ودعوة

---

(1) (ن.م.)، ص 20.

(2) انظر: سروش: **الذاتي والعرضي في الأديان**، ضمن: بسط التجربة النبوية (ن.م.)، ص 29 ـ 30.

(3) سورة الرحمن: الآية 72.

القرآن إلى التأمل في خلقة الإبل: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1]. وذكر الأثمار التي تنتج في المناطق الحارة والمعروفة لدى العرب: ﴿وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ﴾[2]، التمر والرمان: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[3]. العنب: ﴿وَعِنَبًا وَقَضْبًا﴾[4]. والزيتون: ﴿وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا﴾[5]. والتين: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيْتُونِ﴾[6]. واعتماد التقويم القمري (شهر رمضان للصوم، ذي الحجة للحج، الأشهر الحرم لحرمة الحرب)، وحديث القرآن عن قبيلة قريش ورحلتهم في الشتاء والصيف (سورة قريش)، وإشارة القرآن إلى أبي لهب وزوجته وأنّ ﴿فِى جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍۭ﴾[7]. وأن في الجنة أكواب ووسادة وفراش مزركشة ﴿وَأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ ﴿14﴾ وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ ﴿15﴾ وَزَرَابِىُّ مَبْثُوثَةٌ﴾[8]، وتمثيل القرآن لهول يوم القيامة بوضع الإبل مولودها في شهرها العاشر: ﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾[9]. وحديث القرآن عن التقاليد الجاهلية العربية كوأد البنات: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ﴾[10].

---

(1) سورة الغاشية: الآية 17.

(2) سورة الواقعة: الآية 29.

(3) سورة الرحمن: الآية 68.

(4) سورة عبس: الآية 28.

(5) سورة عبس: الآية 29.

(6) سورة التين: الآية 1.

(7) سورة المسد: الآية 5.

(8) سورة الغاشية: الآيات 14 ـ 16.

(9) سورة التكوير: الآية 4.

(10) سورة التكوير: الآية 8.

وتشبيهه لهب نار جهنم بجمال ذات ألوان صفراء تضرب إلى السواد: ﴿إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ﴾[1]. وغيرها»[2].

ومن هنا، يرى «سروش» أن الإسلام لو ظهر بدل الحجاز في اليونان، أو الهند، أو الرومان، فإن الإسلام اليوناني، والهندي، كانا يختلفان ـ لجهة العرضيات الضاربة في الجذور ـ مع الإسلام العربي. وفي المثل كان الفكر الفلسفي اليوناني يضع جهازًا لغويًا ومفاهيميًا خاصًا في متناول النبي، وكان بالنتيجة يؤثر على تغيير نمط التخاطب والحوار لديه[3].

(1) سورة المرسلات: الآيات 32 ـ 33.
(2) سروش: (ن.م.)، ص 55 ـ 56.
(3) (ن.م.)، ص 64.

الفصل الرابع

الأسطورة في ثقافة المسلمين

تمهيد

يجب أن نميِّز منذ البداية بين معنين للأسطورة. الأول: بمعنى «الخرافات والأكاذيب» كما فسَّرها العديد من الكتّاب، بِمَن فيهم بعض المفسِّرين كالزمخشري[1]. الثاني: بمعنى عقلية التصرّف في الأشياء والأشخاص والأحداث اختزالًا وتضخيمًا ومبالغة وتعظيمًا.

ولا شك أن «الأسطورة» بالمعنى الأول، قد حاربها القرآن نفسه، وتبرأ منها، ووصف بأنه: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]. فعلى المستوى القراءة الداخلية لا معنى للحديث عن المعنى الأول للأسطورة في القرآن وأنه مرفوض قرآنيًا، ففي آية أخرى نرى القرآن يؤكد نفيه القاطع من خلال التعرض لما كان يحاك في عصر نزول القرآن بقوله: ﴿...وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوكَ يُجَٰدِلُونَكَ يَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾[3]. وقوله

(1) الزمخشري، جار الله: **الكشاف**، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 12.

(2) سورة فصّلت: الآية 42.

(3) سورة الأنعام: الآية 25.

أيضًا: ﴿وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا﴾[1].

وأما في نظرة من خارج القرآن فهناك العديد من الباحثين الذين يعبرون عن قناعتهم بأنهم لا يجدون التعارض بين المعطيات الموضوعية ـ العلمية وآيات القرآن. وقد عبّر عن ذلك الباحث الفرنسي «موريس بوكاي» بقوله: «إنني ومن دون أن أنطلق من آراء مسبقة، ومن خلال دراسة موضوعية للوحي القرآني بحثت حول درجة انسجام القرآن مع معطيات العلوم الحديثة... واتضح لي أخيرًا بأن القرآن لا يتضمن في طياته ما يمكن نقده انطلاقًا من منظور العلم الحديث»[2].

وأما «الأسطورة» بالمعنى الثاني، فإن اعتبرنا أنه يؤدي إلى تحريف الحقيقة وتحويرها، وخلق وعي مزيّف، فإنّه أيضًا لا يأتي بالنسبة إلى القرآن الكريم. إذ قد سبق وأن تطرقنا إلى الموضوع سابقا وقلنا بأن القرآن هو أول كتاب عرفه الإنسان، يقاوم بكل ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم، النظرة العفوية، الغيبية والاستسلامية في تفسير الأحداث، ومقاربة الوقائع، مع اعتماده على الغيب ودعوته التمسك به كعون للإنسان عند انقطاع السبل الأخرى وكبديل عملي لمقاومة اليأس والاستسلام.

وأما إن كان المراد من «الأسطورة» تلك الخصوصية

---

(1) سورة الفرقان: الآية 5.

(2) بوكاي: د. موريس: **دراسة مقارنة بين التوراة والإنجيل والقرآن والعلم**، الترجمة الفارسية: المهندس ذبيح الله دبير، دفتر نشر فرهنك اسلامي، طهران، ط8، 1380هـ.ش. 2001م، ص 10.

اللغوية ـ الثقافية التي لا تنفصل عن اللغة، ولا تعني بالضرورة تزييف الحقيقة فهذا ما يحتاج إلى دراسة وبحث مستوف لا نستطيع أن نتكهن بخصوص نتائجها، مع تأكيدنا على البعد اللغوي الإنساني للقرآن، وأنه استخدم اللغة المحكية نفسها وأساليبها التعبيرية وانطلق من المعطيات النفسية والاجتماعية نفسها للناطقين باللغة العربية آنذاك.

وأما لو نظرنا إلى الموضوع انطلاقًا من حالة المسلمين كشريحة إنسانية آمنت بالقرآن والإسلام وتأثرت من مبادئه وأحكامه وتصوراته وتصديقاته ومن ثم بدأت تطبق تلك المعطيات انطلاقًا من وعيها التاريخي لقضايا الإنسان والحياة، فلا فرق أساسي بين المسلمين وغيرهم من الشعوب والأمم، وأن الأسطورة هي بمثابة البنية المعرفية للإنسان كإنسان بغض النظر عن دينه وانتماءاته الثقافية والعرقية والجغرافية. على أنّ «الإنسان هو الكائن الوحيد الذي له تاريخ، وبالتالي وعي وحضارة، فإن ضريبة كل ذلك أن الإنسان هو أيضًا الكائن الوحيد القادر على إعطاء التاريخ صورة مخالفة للصورة التي انوجد عليها التاريخ في واقع الحال، وذلك مثل إعطاء أحداث معيَّنة أو أشخاص معيَّنين صورة فيها الكثير من الاختزال والتضخيم، وذلك حسب الغرض المراد، وبهدف التركيز على نقطة هنا أو التقليل من شأن نقطة هناك، أو بثّ عاطفة في حادثة وقتل الحياة في حادثة هناك... وهكذا»[1].

---

(1) الحمد، تركي: **ويبقى التاريخ مفتوحًا**، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002م، ص 17.

وهذا هو البعد الأسطوري للإنسان، وليس الإنسان المسلم استثناءً من هذه الخصوصية البشرية. ولكن يحتاج البحث عن كشف جوانب الأسطورة في الثقافة والتاريخ الإسلاميين ـ بهذا المعنى ـ إلى دراسات جادة وعميقة وموسعة. ولسنا في صدد البحث عنها غير أننا نتعرض إلى بعض جوانب الموضوع بما ينسجم مع موضوعنا. فنتطرق أولًا إلى الحديث عن «الأسطورة» في «النصوص الإسلامية»، وثانيًا إلى الحديث عن «الأسطورة» في الثقافة الشعبية للمسلمين، وهما موضوعان متصلان ومنفصلان عن بعض في آنٍ واحدٍ معًا.

المبحث الأول:

الأسطورة والنصوص الإسلامية

تمهيد

ينقسم النصّ الإسلامي إلى قسمين أساسيين: أ ـ النصّ القرآني. ب ـ النصّ النبوي.

المراد بالنصّ القرآني هي الآيات القرآنية التي عُدّت تارة بـ «6210» آية[1]، وأخرى «6372»[2]. والمشهور كما ذكر «السيوطي» أن الآية طائفة من حروف القرآن علم بالتوقيف انقطاعها. يعني عن الكلام الذي بعدها في أول القرآن، وعن الكلام الذي قبلها في آخر القرآن، وعمّا قبلها وما بعدها في غيرها، غير مشتمل على مثل ذلك، وبهذا القيد خرجت السورة»[3].

وتتفق كلمة علماء المسلمين على أن «القرآن» وحي نزل

(1) حسب نقل «الفضل بن شاذان» أنه أصاب في مصحف أبي بن كعب هذا العدد من الآيات. انظر: الغفار، د. عبد الرسول: **الميسَّر في علوم القرآن**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1415هـ، 1995م، ص 108.

(2) حسب العدّ المعتمد في المصحف الشريف، قراءة عاصم، وبانضمام البسملة في أول السور.

(3) السيوطي، عبد الرحمن: **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص 209.

من عند الله ـ تعالى ـ ، وليس تعبيرًا نبويًّا عن تجربته الإيمانية كما هو الحال مع الأناجيل الأربعة، حيث إنها تتحدث عن تجربة النبي عيسى بلسان بعض حوارييه، أو عن لسان من لم يشهده أصلًا كالرسول «بولس» مثلًا. هذا على مستوى الرأي الغالب وإن كان هناك آراء شاذة قد تطرقنا إلى بعض تلك الآراء حيث يعتبر القرآن تجربة نبوية إنسانية وليس وحيًا منزّلًا، وعليه لا فرق بين القرآن والأناجيل بحسب هؤلاء، وكلاهما يعبران عن تجربة تاريخية إنسانية لتفاعل الإنسان مع الحقيقة المطلقة المعبر عنها بـ «الله».

وأما «الوحي» نفسه فهو من الأمور الغامضة التي لا يمكننا الوصول إلى حقيقته إلا بالنص أو التجربة النفسية التي ادعاها البعض لنفسه كبعض العرفاء والصوفية. وفي حديث عن النبي أنه قال ـ بخصوص الوحي ـ : «**أحيانًا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليّ، فيفصم عني [ينكشف وينجلي] وقد وعيت ما قال، وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلًا فيكلمني فأعي ما يقول**»[1].

فهناك حسب هذه الرواية صورتان من الوحي: إحداهما، عن طريق إلقاء القول الثقيل على قلب رسول الله، ولديه يسمع صوتًا متعاقبًا متداركًا كصوت الجرس. والثانية، عن طريق «جبريل» له بصورة إنسان يشاكله في المظهر، ويطمئنه بالقول[2].

(1) البخاري: **صحيح البخاري**، بدء الوحي، ج1، ص 6، رواية الحارث بن هشام. نقلًا عن: الصالح، د. صبحي: **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط21، 1997، ص 27.

(2) انظر: صبحي الصالح: (ن.م.)، ص 27 ـ 28.

ومن هنا عرّف «الوحي» بأنه «عبارة عن فكرة يدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح، بأنّها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية، وشعور آخر واضح بالطريقة التي تمّ فيها الإلقاء، مع وجود عنصر الغيب والخفاء في هذه العملية، ولذا تسمّى بالوحي»[1].

وقد ناقش علماء المسلمين «نظرية الوحي النفسي» الذي أثارها بعض المستشرقين أمثال «درمنغهام» واعتبرها مخالفًا للواقع التاريخي، وطبيعة الظروف التي مرّ بها النبي . وهؤلاء يؤكدون بأن محتوى القرآن بما يضمّ من أحكام وعقائد، وقيم واعتبارات لا تتفق مع هذه النظرية، مضافًا إلى موقف النبي محمد ـ نفسه ـ من «ظاهرة الوحي» وأنها مخالفة مع نظرية الوحي النفسي[2].

وأمّا النّص النبوي، فهو تلك الأحاديث التي وردت عن النبي وتمّ تدوينها في القرنين الثالث والرابع الهجريين في مدونات معروفة مثل الصحاح الستة لدى أهل السنة والجماعة، والكتب الأربعة لدى الشيعة الإمامية. ويوسِّع «فقهاء المسلمين» دائرة النصّ النبوي ليشمل بدوره مضافًا إلى أقوال النبي، أفعاله وتقريره أيضًا وهو موضوع مبحوث عنه في كتب أصول الفقه والمجاميع الفقهية بشكل تفصيلي.

---

(1) الحكيم، محمد باقر: **علوم القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 1415، 1995، ص 142.

(2) يراجع لمناقشة هذه النظرية: رضا، محمد رشيد: **الوحي المحمدي**، دار الهلال، القاهرة، ص 149 ـ 158. وخلاصة عنها في: الحكيم، محمد باقر: **علوم القرآن** (ن.م.)، ص 145 ـ 150.

أولًا: الأسطورة والقرآن

سبق أن أشرنا أن القرآن يحارب «الأسطورة» بمفهومها التزييفي وكذلك الأمر فيما يتصل بالمفهوم التضخيمي على مستوى الموقف وأما ما يتصل بالبعد التعبيري المحض فهو ما يحتاج إلى البحث التفصيلي. كما أنّ النصوص القرآنية بما تملك من قوّة ومتانة في المحتوى والمنطق والأساليب، تأبى عن إقرار الأسطورة بمفهوميها السابقين.

وهذا لا يعني أن فهم القرآن وتفسيره من قبل المسلمين بقيا بمعزل عن التفكير الأسطوري واعتباراته. وأنه لم يتمّ فهم القصص القرآنية ضمن إطارها السليم، بل على عكس ذلك تمامًا فإن الأسطورة رافقت المفسِّرين في كثير من مستويات فهم القرآن، سواء لجهة العقليات التي كانت تحكم واقع المفسِّرين، أو لجهة التأثر الشديد بالإسرائيليات التي غزت مجال التفسير وأدخلت مفاهيم ومعاني هي أقرب إلى الأسطورة منها إلى الحقيقة. وسوف نشير في البحث الآتي إلى نماذج من تلك الإسرائيليات.

إن عقلانية النصوص القرآنية لم تؤثر في عقول جميع المفسرين، حيث إننا نشاهد في العديد من التفاسير القديمة والحديثة مشاكل مفاهيمية، ومنهجية، ومنظومية وغيرها. والسبب في ذلك يعود إلى عدم وجود قواعد واضحة ينطلقون منها لبناء فهمهم للآيات القرآنية، مضافًا إلى سيادة العقلانية التزييفية والتضخيمية في الواقع الاجتماعي والنفسي لهؤلاء المفسِّرين عمومًا.

على أنَّ بعض دعاة التفسير العلمي أيضًا مثل «طنطاوي جوهري» لم تخلّ مقارباته التفسيرية في كثير من الموارد عن الفهم الأسطوري ولكن بصيغة علمية في الظاهر غير أنه في عمقه تفسير أسطوري بامتياز. ولذلك يعلِّق البعض على تفسيره بقوله: «وقد ألفت في القرن الأخير تفاسير لبعض العلماء المعاصرين فيها محاولات للتجديد، وأقلّها نصيبًا من النجاح - بلا ريب - «الجواهر في تفسير القرآن» لطنطاوي جوهري، فإنّ تفسيره كل شيء ما عدا التفسير»[1].

ويزيد الأمر تعقيدًا لدى المفسرين الجدليين، أصحاب الاتجاهات الكلامية، الذين ينطلقون من فهم سابق للنصّ القرآني، ويرجعون إلى القرآن للدفاع عن اتجاهاتهم الكلامية وإن كان على باطل بيِّن.

وأمّا التفسير بالمأثور، فكما قيل بأنه إذا اجتمع إليه حسن الاستنباط، وسعة الثقافة، والمقدرة على الترجيح هو أولى التفاسير بالاعتبار[2]، غير أن أغلب التفاسير بالمأثور خلت عن هذه الشروط، واحتوت على مضامين أسطورية أساسها الإسرائيليات والعقليات البدوية التي نسجت من وحي الخيال الخلّاق خيوطًا من الأفكار التي لم ينزل الله بها من سلطان، فأدخلت أصحابها إلى متاهات تفسيرية - تأويلية لا يمكن معالجتها انطلاقًا من أسس عقلانية مقبولة.

---

(1) الصالح، صبحي: (ن.م.)، ص 297.
(2) (ن.م.)، ص 298.

ثانيًا: الأسطورة في الإسرائيليات

إن مصطلح «إسرائيليات» وإن كان بظاهره يدلّ على تلك القصص الأسطورية التي تُروى أصلًا عن مصادر يهودية، غير أن المفسِّرين والمحدِّثين توسَّعوا في إطلاقه ليشمل كل ما دسّه أعداء الإسلام من اليهود وغيرهم أو أصحاب النوايا والأهداف الخاصة على التفسير والحديث. وعليه فإن الروايات الإسرائيلية تشمل الأحاديث المدسوسة والموضوعة عن تعمد من قبل الزنادقة والمنافقين وغيرهم أيضًا.

والذين تعمّدوا الكذب الصريح بحسب «ابن الجوزي» ينقسمون إلى فئات عدّة[1]:

منهم الزنادقة، أمثال: «ابن أبي العوجاء»، حيث وضع لوحده أربعة آلاف حديث. ومنهم أصحاب العصبية الجاهلية الذين كانوا يضعون الحديث لنصرة مذهبهم، ومنهم أهل التصوّف والتقشف الذين وضعوا الحديث بغرض الترغيب والترهيب. ومنهم وعّاظ السلاطين الذين وضعوا الحديث تزلفًا إلى سلطان ورغبة في المال والجاه، وغيرهم من فئات. غير أننا نقتصر بالإشارة إلى نماذج من الإسرائيليات ذات جذور توراتية.

---

(1) انظر: الذهبي: شمس الدين محمد: **ترتيب الموضوعات**، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 35 ـ 46. وأبو رية: **أضواء على السنة المحمدية**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، د.ت.، ص 122، وما بعدها. ومعرفة، محمد هادي: **التفسير والمفسرون**، ج2، الجامعة الرضوية، مشهد، 1419هـ، ص 57 ـ 59.

1 ـ أبعاد أسطورية في قصّة آدم

يروي «ابن جرير الطبري» في تفسيره في ذيل الآية 36 من سورة البقرة، بسنده عن «وهب بن منبّه»[1] أنّه لما أسكن الله «آدم» وذريته أو زوجته ـ الترديد من الطبري ـ ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعبة بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم! [وذلك في حين أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب]، وهي الثمرة التي نهى الله آدم عنها وزوجته، فلمّا أراد «إبليس» أن يستزلّهما دخل في جوف الحيّة! وكانت للحية أربع قوائم، كأنها بختيّة [الأنثى من الجمال ذات الأعناق الطويلة] من أحسن دابة خلقها الله! فلمّا دخلت الحيّة الجنة خرج من جوفها إبليس[2]! [إلى آخر التوليفة الأسطورية].

2 ـ أسطورة المسوخ من المخلوقات

ينقل «السيوطي» بعد بيان طامات وبلايا في قصة هاروت وماروت من دون أن يعلّق عليه بكلمة، أن كل من ابن الزبير ابن بكار، ابن مردويه، والديلمي نقلوا أنَّ النبي سُئل من المسوخ، فقال: هم ثلاثة عشر: الفيل، والدبّ، والخنزير، والقرد، والجرّيث [نوع من السمك]، والضَّب، والوطواط، والعقرب و...

---

(1) وهب بن منبّه بن كامل اليماني الصنعاني من أقطاب الروايات الإسرائيلية، نسب إليه قصص كثيرة، قد رمي بالكذب والتدليس، وإفساد عقول الناس. توفي سنة 110هـ.

(2) الطبري، ابن جرير: **جامع البيان في تأويل آي القرآن** المعروف بـ «تفسير الطبري»، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 186 ـ 187.

وأما الجانب الأسطوري فيبدأ حين يُنسب إلى رسول الله الكذب والتخريف، وأنّه قال: أما الفيل فكان رجلًا جبارًا لوطيًّا، لا يدع رطبًا ولا يابسًا، وأمّا الدب فكان مؤنثًا يدعو الناس إلى نفسه، وأما الخنزير... وأما القردة فيهود اعتدوا في يوم السبت. وأمّا الجريث فكان ديوثًا [الذي ليس له الغيرة على زوجته] يدعو الرجل إلى حليلته. وأمّا الضبّ فكان أعرابيًّا يسرق الحجاج بمحجنه. وأما الوطواط فكان رجلًا يسرق الثمار من رؤوس النخل والخ...[1].

3 ـ أسطورة عوج بن عوق

ومن الأساطير الإسرائيلية التي ولع بذكرها بعض المفسرين والمحدِّثين عند ذكر قوم جبّارين الذين ورد ذكرهم في الآية 22 من سورة المائدة هي «أسطورة عوج بن عوق»، وأنه كان طوله ثلاثة آلاف ذراع، وأنّه كان يمسك الحوت، فيشويه في عين الشمس، وأن طوفان نوح لم يصل إلى ركبتيه، وأنّه امتنع عن ركوب السفينة مع نوح، وأن موسى كان طوله عشرة أذرع وعصاه عشرة أذرع، ووثب في الهواء عشرة أذرع، فأصاب كعب «عوج» فقتله، فكان جسرًا لأهل النيل سنة، إلى نحو ذلك من الأساطير والخرافات التي تصادم سنة الله في الخليقة[2].

---

(1) السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن: **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ج1، ص 102 ـ 103.

(2) انظر: معرفة: **التفسير والمفسرون** (ن.م.)، ص 172.

4 ـ أسطورة التابوت

من القصص الإسرائيلية المشهورة هي «قصة طالوت» وتنصيبه ملكًا على بني إسرائيل، واعتراض بني إسرائيل عليه، وأخبار نبيهم لهم بالآية الدالة على ملكه، وهي «التابوت». وقد أشار القرآن إلى ذلك في الآية 248 من سورة البقرة.

على أن الجانب الأسطوري في هذه القصة يبدو من خلال ما ذكره المفسرون أمثال الطبري، والثعلبي، والبغوي، والقرطبي، وابن كثير، والسيوطي وغيرهم، عن «وهب بن منبّه» السابق الذكر وغيره في وصف «التابوت».

فقد ذكروا في شأن «التابوت» أنّه كان من خشب الشمشاد، نحوًا من ثلاثة أذرع في ذراعين، كان عند «آدم» إلى أن مات، ثم عند «شيث»، ثم توارثه أولاده إلى «إبراهيم». ثم كان عند «إسماعيل»، ثم «يعقوب»، ثم كان في بني إسرائيل إلى أن وصل «موسى» فكان يضع فيه «التوراة» ومتاعًا من متاعه، فكان عنده إلى أن مات. ثم تداوله أنبياء بني إسرائيل إلى وقت «شموئيل» وكان عندهم حتى عصوا، فغلبوا عليه؛ غلبهم عليه العمالقة.

ذكر «محمد بن إسحاق» عن «وهب بن منبّه» أن «السكينة» التي يتّصف بها التابوت هي رأس هرّة ميتة، إذا صرخت في التابوت بصراخ هرّ أيقنوا بالنصر. كما نقل عن «ابن عباس»، أن «السكينة» طست من ذهب، كانت تغسل فيه قلوب الأنبياء، أعطاه الله موسى[1].

---

(1) انظر: معرفة: (ن.م.)، ج2، ص 157 ـ 158.

5 ـ أسطورة الحوت

وردت هذه الأسطورة في العديد من التفاسير منها تفسير علي ابن إبراهيم القمّي، وخلاصتها: أن الأرض تقع على الحوت، والحوت على الماء، والماء على الصخرة، والصخرة على قرن ثور أملس، والثور على الثرى... ثم لا يعلم بعدها شيء»[1].

هذه نماذج بسيطة من كم هائل من الأساطير والخرافات التي أقحمت في تفاسير المفسرين عن علم أو غير علم، فأساءت بأصحاب التفاسير وكشفت عن عدم الدقة في النقل، وضعف في الرواية، وقلة في الدراية، وفقدان الرغبة أو فقدان القدرة على التحليل السليم لقضايا هي أوضح من وضوح الشمس في الفساد والبطلان.

---

(1) القمّي، علي بن إبراهيم القمّي: **تفسير القمّي**، ط النجف، ج2، ص58 ـ 59. نقلًا عن: معرفة: (ن.م.)، ج1، ص 481 ـ 482.

المبحث الثاني:

الأسطورة في الثقافة الشعبية للعرب والمسلمين

تمهيد:

إن السلوك البشري أي كل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات هو محصلة مجموعتين من العوامل[1]:

أ ـ **عوامل داخلية**: تتصل بتكوين الفرد الجسدي، والعقلي، والانفعالي.

ب ـ **عوامل خارجية**: أي عوامل موضوعية تتصل بالبيئة التي يعيش فيها الفرد الأعم من الاجتماعية والمادية.

ولو أخذنا بعين الاعتبار نظرية «المنبِّه والاستجابة»[2] ودورها في الواقع الاجتماعي والنفسي للأفراد والشعوب نجد أن كل منبّه يؤدي إلى استجابة ملائمة، كما أن استجابات

---

(1) انظر: عصار، د. خير الله: **مبادئ علم النفس الاجتماعي**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1996، ص 34.

(2) انظر: سويف، مصطفى: **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1978، ص 4 ـ 6. وعصار: (ن.م.)، ص 27 ـ 28.

الأفراد والشعوب للمنبِّهات المختلفة تضبطها عوامل عديدة، ويحدّد ذلك عوامل عدة، وأهمها: عوامل حضارية ثقافية، العوامل الفردية، الحاجات والدوافع، والعادات والتقاليد أي الاستعداد المكتسب بالأفعال المتكررة من قبل الأفراد والجماعات والشعوب.

ومن جانب آخر فإن بعض علماء التحليل النفسي مثل «كارل غوستاف يونغ» يعتقد بوجود لا شعور جمعي للشعوب ـ بخلاف «فرويد» الذي يعتقد بوجود لا شعور شخصي ـ .

إن اللاشعور الجمعي ـ هذا ـ أو الخبرات المشتركة بين شعب من الشعوب هي التي تصنع المخيال الاجتماعي والديني والثقافي لذلك الشعب، وتلعب دورًا مهمًّا في الأفعال السلوكية، مثل: المتع الحسّية، والتفاعلات الاجتماعية فيما بينهم وبين الآخرين. كما أن اللاشعور الجمعي يساهم بشكل كبير في تكوين اعتقادات أسطورية. إنّ الاعتقاد الأسطوري ـ حسب هذا التصور ـ لا يتصل بدرجة التعلّم والتثقّف، بقدر ما يتصل بالمخيال الشعبي الذي يحكم شعبًا من الشعوب[1].

والاعتقاد بالأسطورة، والخرافات، والسحر، والعرافين، وكشف الفأل، والعين الشريرة، وغيرها ما زالت معشعشة في أذهان الكثير من الشعوب في عالمنا المعاصر، ومنها ـ على سبيل المثال ـ إيمان العرب في جاهليتهم بالهامة والصدى،

(1) حول الجانب الأسطوري في الذات العربية، انظر: زيعور، علي: **التحليل النفسي للذات العربية**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1978.

وإلقاء ثغر السن إلى الشمس، وجزّ ناصية الفارس الأسير، ومنها الإيمان بالسحر والكهانة والعيافة، والتطير وزجر الطير، وشق الرداء، وخدر الرِّجل واختلاج العين وغيرها. وحسب تتبعي لا يخلو واقع حال شعب من الشعوب من تلك الأساطير والخرافات ولكن بدرجات متفاوتة.

وقد قسّم البعض الأساطير الشائعة لدى الشعوب إلى أقسام خمسة[1]:

أ ـ **أساطير التكوين**: وهي تلك الأساطير التي تتحدث عن أكثر المسائل غموضًا وصعوبة، وتحاول توضيح بدء الحياة وما مرت به من مراحل. مثل أسطورة التكوين السومرية التي تنصّ على أن من البدء لم يكن إلّا الإلهة «نمو» وهي المياه الأولى التي ولد منها كل العناصر. فأنجبت إله السماء المذكر، وإلهة الأرض المؤنثة، وكانا ملتصقتين[2]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التوراة أو من خلال وسائط أخرى التي تمّ اقتباسها من قصص توراتية بشأن التكوين والخليقة.

ب ـ **أساطير طقوسية**: تهدف ـ حسب ماليونفسكي ـ إلى تحقيق نهاية عملية، فهي تروى لترسيخ عادات قبلية معينّة، أو تدعيم سيطرة عشيرة ما، أو أسرة، أو نظام اجتماعي قائم،

(1) انظر: حرب، د. طلال: أولية النص: **نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي**، مجد، بيروت، ط1، 1419هـ 1999م، ص 94 ـ 102.

(2) يراجع: بشور، د. وديع: **الميثولوجيا السورية**، أساطير آرام، ص 61، نقلًا عن: حرب (ن.م.)، ص 94.

(3) انظر: فريزر، جيمس: **أدونيس أو تموز**، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، =

وما إلى ذلك. وذلك مثل أسطورة «تموز» أو «أدونيس»[1].
وكذلك الأمر فيما يروى بشأن السلاطين والأمراء والخلفاء في مناطقنا من أساطير خرافية.

جـ ـ **أساطير تعليلية**: تلك الأساطير التي تحاول أن تكشف عن أسرار وحوادث خارقة التي أوجدت الظواهر الطبيعية، ومن أطرف تلك الأساطير «الأسطورة الفيليبينية» التي تذكر:
«أن تنوع ألوان العروق البشرية راجع إلى ساعة الخلق، عندما وضع الإله الخالق حفنة من طين في الفرن لصنع الإنسان، ففي المرة الأولى أخرج الإله الطين قبل نضجه فكان الإنسان الأبيض، وفي المرة الثانية تأخر في إخراجه فاحترق، فكان الإنسان الأسود. وفي الثالث أخذ الطين كفايته من الشيء فخرج الإنسان الفيليبيني البرونزي»[2].

د ـ **أساطير رمزية**: وهي تلك الأساطير التي تشتمل على بنية رمزية، أو بالأحرى يمكن قراءته قراءة رمزية. حيث إن للأسطورة منطقها الرمزي الذي تتعامل به مع معطيات الواقع والفكر. ففي أسطورة «قدموس وأوروبا» فإن «جوبيتير» رأى «أوروبا» ابنة ملك صور فعشقها. وفكّر في طريقة للحصول عليها بدون أن تعرف زوجته «جونون» الشديدة الغيرة. فسحر نفسه ثورًا وتقدم منها واختطفها،

= المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979. والسواح، فراس: **مغامرة العقل الأولى**، دار الكلمة، بيروت، 1980، ص 12.

(1) السواح: (ن.م.)، ص 11.

إلخ. . . ويرى علماء الميثولوجيا في هذه الأسطورة رمز التأثير المتبادل للثقافتين الإغريقية والفينيقية.

هـ ـ **أساطير الأبطال**: وهي تلك الأساطير التي تروي قصة مجموعة من الأبطال الخارقين الذين اضطلعوا بمهمات صعبة بل مستحيلة لتحقيق أهداف تفوق القدرة البشرية.

ومن أقدم هذا النوع من الأساطير هو أسطورة «جلجامش» الذي هزّه موت صديقه «إنكيدو». لذلك انطلق للبحث عن سرّ الخلود الذي تملكه الإلهة. وبعد مخاض طويل وتحمل المشقات والصعاب الجمّة، حصل على «عشبة الخلود» ولكنه تقاعس في الاحتفاظ بها فضاعت حياته إلى الأبد. وكذلك الأمر فيما يتصل بأبطال وهمية في القصص الشعبية لدى العرب كما هو الحال في ألف ليلة وليلة وغيرها.

المبحث الثالث:

الأسطورة في المخيال الجمعي للعرب والمسلمين

إن العرب والمسلمين مثلهم مثل باقي شعوب العالم، استحوذت عليهم المشتركات الجماعية، ولعبت أخيلتهم دورًا كبيرًا في خلق أساطير وقصص خارقة لم ينـزل الله بها من سلطان.

إنَّ «الأسطورة» لم تتلاشَ في أي مجتمع لأنّها تشكّل جزءًا من لغة التعبير الشعبي، فقد تبدل شكلها، أما طبيعتها فتبقى، وقد يتغيَّر دورها، إنّما بنيتها تستمر في علاقة جدلية مع البنية الاجتماعية[1].

إنّ «الأسطورة» كانت تشكِّل «العامود الفقري» للثقافة الدارجة قبل الإسلام لاسيّما في شبه الجزيرة العربية ومحيطها، إن الحرف، والصناعات، وغزل الصوف، ودبغ الجلود، وعجن الدقيق وغيرها اتصفت منذ القدم بطابعها الأسطوري. كما أن تقديس الحيوانات حسب طقوس «المندبة» التي كان

(1) شاهين، د. فؤاد: في مقدمته على كتاب: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986م، ص 6.

الصيادون يقيمونها مع أهلهم حول فريستهم، ويختمونها بـ«وليمة الغداء». هو تجسيد للبعد الأسطوري من هذه الممارسة[1]. كما أن الاعتقاد بتعدّد أرواح الحيوان ومن ثم الإنسان ـ حيث لا يزال شائعًا في المجتمعات العربية والشرقية القول بأن فلانًا كالهر له سبعة أرواح ـ هو البعد الآخر من الفكر الأسطوري الشعبي. ومثله تمامًا العادات الأسطورية بخصوص «العين» وتعويذ الأطفال من تأثيرها بخرزة زرقاء وكفّ عليها شعار «عين الحاسد تبلى بالعمى» الذي كان يماثله في العصر الجاهلي تعويذ الطفل بسن ثعلب وسن هرّة[2].

وتعتبر الأسطورة في المجتمع الشرقي والعربي ـ بشكل خاص ـ وليدة المجتمع القبلي ـ البدوي أولًا والحضري ثانيًا. إن أسطورة العمالقة: التعملق الجسدي(حيث كان أقصر أفراد قوم عاد ستون ذراعًا، وأطولهم مائة ذراع)، والتعملق الفكري(التجبّر والعتو) هو المثال البارز للفكر الخرافي الذي كان يسود في المخيال الشعبي المسيطر على عقلية عامة الناس.

لقد حارب الإسلام العقلانيات الأسطورية بشتّى الوسائل، وسعى في إشاعة الفكر العقلاني والإيمان بعالم الأسباب والمسببات والعلية، ونجح بشكل كبير بحيث إن مساحات واسعة من العالم الإسلامي تحولت إلى مدارس تشع بالعلم والعمل والفكر والثقافة.

(1) انظر: الخادم، د. سعد: **الفن الشعبي والمعتقدات السحرية**، سلسلة الألف كتاب، منشورات مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

(2) انظر: خليل أحمد خليل: **مضمون الأسطورة** (ن.م.)، ص 20.

يشرح «توماس جولدشتاين» دور العالم الإسلامي في قيادة العالم الوسيط إلى العلم والعقلانية قائلًا: «كانت إسبانيا تعني بهاء الشرق الإسلامي، الانبهار بنوع جديد من التعلم، ومن بعض النواحي خبايا المعرفة المحظورة. كانت تعني ثقافة تتناقض بأكمل ما يمكن مع العالم الوسيط الذي مازال قاحلًا ومتقشفًا، رغم الازدهار الحديث العهد لمدنه. وكان الإسلام قد خلف آثاره في الشوارع والحدائق والمساجد. في الديكور الخزفي للواجهات الملونة، في الجدران التي تبعث فيها الحياة الأقواس على هيئة حدوة الحصان، وفي النقوش الرقيقة على النافورات ـ التي مازالت تطرطش منها المياه رغم رحيل بناتها المسلمين ـ في مكتبات وأفنية أماكن العلم الإسلامية السابقة»[1].

كما يصف «كراوثر» هذه العقلية بقوله: «وكان من نتائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنّهم بالفعل المؤسسين الحقيقيين لمفهوم العالمية في المعرفة أو وحدة المعرفة الإنسانية، وهي إحدى السمات بالغة الأهمية بالنسبة للعلم الحديث»[2].

على أن هذه العقلانية الإسلامية لم تمنع شخصية كالعالم

---

(1) جولدستاين، توماس: **المقدمات التاريخية للعلم الحديث**، من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة. تصدير: إيزاك أسيموف، ترجمة: أحمد حسّان عبد الواحد، **عالم المعرفة**، العدد 296، أيلول/ سبتمبر 2003، الكويت.

(2) كراوثر، ج. ج.: **قصة العلم**، ترجمة: د. يمنى طريف الخولي، ود. بدوي عبد الفتاح، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص 57.

الموسوعي، الذائع الصيت، «عبد الرحمن جلال الدين السيوطي» أن يتورع عن الوصف التبجيلي لحادثة هي في غنى عن إلصاق الأساطير والخرافات بها فيذكر في كتابه «تاريخ الخلفاء» حول مقتل الإمام الحسين عليه السلام قائلًا: «ولما قتل الحسين مكثت الدنيا سبعة أيام والشمس على الحيطان كالملاحف المعصفرة، والكواكب يضرب بعضها بعضًا، وكان قتله يوم عاشوراء، وكسفت الشمس ذلك اليوم واحمرت آفاق السماء ستة أشهر بعد قتله ثم زالت الحمرة ترى فيها بعد ذلك ولم تكن فيها قبله...».

وكما يعلّق «تركي الحمد» على كلمة السيوطي، فإنّ «الشمس لا يمكن أن تنكسف لموت أحد مهما علا شأنه، والكواكب لا يضرب بعضها بعضًا، ولا تضرب أحدًا بعينه، فهي أجرام ذات نواميس وقوانين معيَّنة... كلامنا هذا لا يعني الإقلال من شأن سبط الرسول الأعظم ﷺ، ولا من فضله وتقواه، كما أنَّ كلامنا لا يعني الإقلال من شأن عالم مثل السيوطي، ولكن المسألة أكبر من هذا وذاك. إنّها مسألة معرفة الحق وفق السنن التي وضعها الخالق ذاته، وليس وفق إعطاء أبعاد أسطورية لأحداث بشرية ما أنزل الله في «أسطرتها» من سلطان»[1].

والأدهى من ذلك أن بعض المعاصرين من الكتّاب وذوي الكلمة المسموعة بين العوام، يرى في إشاعة مثل تلك الأساطير إسداء خدمة لأهل البيت، مثلهم تمامًا مثل بعض

(1) الحمد، تركي: **ويبقى التاريخ مفتوحًا** (ن.م.)، ص 19.

أصحاب الاتجاهات الصوفية الذين كانوا يضعون الأحاديث عن لسان رسول الله، ويبثونها بين الناس خدمة للإسلام وبغرض الدعوة إليه، غافلين عن أن الغاية في الإسلام لا تبرّر الوسيلة، وأنه لا يمكن إشاعة الحق بالباطل ومن خلاله.

الخاتمة

«يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله «الغير» ممن تقدمنا في ذلك. سواء كان ذلك الغير مشاركًا لنا في الملّة أو غير مشارك، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التزكية ليس يعتبر في صحّة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيه شروط الصحة».

ابن رشد في: «فصل المقال».

وحيث وصلنا إلى خاتمة البحث عن «الدين والأسطورة» يجب أن اعترف بموارد القصور في دراستي، إنني لم أوفَّق ـ كما كنت أنوي ـ في الإحاطة بجوانب الموضوع، حيث إنّ اختياري للتصورات والأفكار اتصف في كثير من الموارد بالانتقائية، وذلك كان أمرًا لم أملك مندوحة تجاهه بسبب محدودية البحث، وعلى رغم قناعتي الراسخة أنّ الانتقاء في كثير من الأحيان يؤدي إلى تشويه الحقيقة، غير أنني انطلقت في عملي هذا من اعتبارات واضحة لا تخفى على القارئ الذكي.

إن التوصيف من المهمات الأساسية للباحث، وكان هدفي من خلاله العثور على مقاصد الذات المتكلّمة، وعلى نشاطها الواعي وفهم بعض التجليات اللاشعورية التي برزت من خلال ما قالته صراحة، غير أن ذلك كان يتمّ في كثير من

الأحيان على حساب إعمال الفكر النقدي الذي كان ينبغي أن أعطي له مساحة أوسع في دراستي. ولكن حساسية الموضوع من جهة ورعاية المخاطبين كي لا يسيئوا فهمي من جهة أخرى أحالت بيني وبين مزيد من الجرعات النقدية في تناول المفاهيم التي اشتملت عليها هذه الدراسة.

إنني لم أرغب إطلاقًا في استخدام التركيبات الجاهزة، والأحكام المسطحة، وقصدت منذ البداية أن أبحث عن موقعية المفاهيم ومحمولاتها في الأنساق المعرفية المختلفة من دون أن ألزم نفسي بسلم مقاييس آحادي، بل اتجهت نحو دراسة الأفهوم في المستوى الفلسفي والمنهجي والتنظيري مع الأخذ بعين الاعتبار الآليات والوسائل الناجعة لمواكبة ومقاربة التصورات، غير أنني شعرت في كثير من الأحيان أن المنظومات المغلقة التي تقابل المنظومات المفتوحة لا تتقبل التمحيص، والفحص الخارجي كما أنّها لا تتقيّد بمنطق الترجيح والاحتمال كالذي عليه المنظومات المفتوحة، وعليه اكتفيت بالتوصيف المقارن بغية إبراز نقاط الانكسار المفاهيمي التي تتسم بها بعض المنظومات وذلك بهدف التخفيف من التأثير السلبي لاستخدام «معيار الواقع» و«حساب الاحتمال».

إنني أعتقد أن «الفينومينولوجيا» ليست فيها نظريات بالمعنى التقليدي، والأصح أن تسمّى معالجات وتحليلات، حيث إن النظريات بالمعنى التقليدي هي تلك الأنساق التي تعتمد على فروض من بديهيات ومسلمات أو مصادرات، وليس في الفينومينولوجيا أبنية من هذا القبيل، غير أنّ التفسير الفينومينولوجي(الظاهراتي) يعدّ من أهم التفسيرات وأكثرها

خصوبة وحداثة، ولا غنى عنها في التوصيف الهادف، فتوسلت إليه في بعض الأحيان بغية تأمين هذا الهدف لا غير.

كنت أشعر بضغط «الأيديولوجيا» وتأثيرها الكبير على الإنتاج الفكري وإدارة الصراع النظري، وحاولت ضمنيًّا نقد أدلجة الأفكار غير أنّني لم أنجح ـ كما أسلفت ـ في تخصيص مساحة أوسع لمناقشة الأفكار والأنساق، وقبليات التصورات ومقارناتها ونتائجها الأفقية والعمودية. ولكنني كنت أشعر دائمًا أن أدلجة الأفكار تعيق عملية النقد المعرفي وتحليل المسارات الفكرية وتفكيكها.

إنني أتصوّر أنّ جوانب عديدة من الدراسة تحتاج إلى إعادة البحث والفحص كما أنها تحتاج إلى مزيد من التعميق، لاسيّما فيما يتصل بالاعتبارات التي ارتكزت عليها المناقشات. وعليه أشعر أن النظرة التاريخية التي اعتمدتها في دراسة تطور الفكر الديني بحاجة إلى مزيد من النقد الجريء فيما يتعلق بالنتائج التي تترتب عليها. إن تأصيل الأفكار لا ينبغي أن يقتصر على الأصول والمبادئ العامة بل ينبغي أن يتواصل في الجزئيات والتفاصيل أيضًا، لأنّ صحة المبادئ العامة لا تضمن دائمًا صحة النتائج، والعبرة دائمًا بحسن التطبيق وحسن الاشتقاق والاستنتاج.

لقد أشرت في دراسات سابقة إلى أن اجتهادات السابقين كما تمثّل عونًا للمتأخرين في خوض مجالات فتحوها وقاموا بالبحث فيها، فإنّها في الوقت نفسه تمثِّل عائقًا أمام التجديد والاجتهاد، لأنّ كل عمل اجتهادي يتلوه التقليد بفضل التابعين والمقلدين لاجتهادات سابقة، إذ تتحول الأفكار الاجتهادية

بفضل التكريس إلى آراء مقدّسة لا يحتمل المتقلدون المنغلقون المساس بها نقدًا ومناقشة، بحجج واهية. وعليه تخرج تلك الاجتهادات الزمكانية النسبية والمحدودة من عالم الوعي وتسكن في منطقة اللاوعي في شعور وعواطف الأتباع الذين يعتبرونها خارج المكان والزمان والمناقشة والنقد، فكيف بالنقض والدحض. وكلي أمل أن أتوفق فيما بعد لمراجعة البحث نقدًا وفحصًا وتمحيصًا وتدقيقًا.

وما توفيقي إلا بالله.

المصادر والمراجع

أ ـ الكتب المقدسة:

1 ـ **القرآن الكريم**: طباعة مؤسسة الإيمان، بيروت، ودار الرشيد، دمشق، د.ت.

2 ـ **القرآن الكريم**: رواية حفص عن عاصم، فرست للطباعة والتغليف، القاهرة، 2005.

3 ـ **الكتاب المقدس: (العهد القديم والعهد الجديد)**، الترجمة العربية الجديدة من اللغة الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، بيروت، 1991.

4 ـ **الكتاب المقدس: (العهد الجديد)**، الترجمة العربية الجديدة من اللغة الأصلية، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، الطبعة الرابعة، بيروت، 1992.

ب ـ علوم القرآن و تفسيره:

5 ـ ابن عاشور، محمد الطاهر: **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس 1997.

6 ـ ابن عربي، محيي الدين: **تفسير القرآن الكريم**، دار اليقظة العربية، بيروت، 1968.

7 ـ الراغب الأصفهاني: **مفردات الراغب الأصفهاني**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995 .

8 ـ رضا، محمد رشيد: **تفسير المنار**، دار الفكر، بيروت، 1973.

9 ـ الزركشي، بدر الدين : **البرهان في علوم القرآن**، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

10 ـ السيوطي، عبد الرحمن : **الإتقان في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

11 ـ السيوطي، عبد الرحمن : **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990.

12 ـ الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1991.

د ـ الفلسفة والدين:

13 ـ إبراهيم، زكريا : **هيغل أو المثالية المطلقة**، مكتبة مصر، القاهرة، 1970.

14 ـ ابن رشد: **تهافت التهافت**، دار الفكر اللبناني، 1993.

15 ـ ابن رشد: **فصل المقال...**، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

16 ـ ابن رشد: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1961.

17 ـ ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

18 ـ ابن سينا : **رسالة في العشق**، من مجموعة وون مهرين، المجلد الثالث.

19 ـ ابن سينا : **الشفاء**، الإلهيات، المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ.

20 ـ ابن سينا : الشفاء، **كتاب النفس**، المقالة الخامسة، الفصل السادس، طبعة المكتبة المرعشية، قم، 1405هـ.

21 ـ الأعسم، د. عبد الأمير: **الفيلسوف نصير الدين الطوسي**، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980.

22 ـ إلياد، مرسيا: **الحنين إلى الأصول، في منهجية الأديان وتاريخها**، ترجمة: حسن قبيسي، دار قابس، بيروت ـ دمشق .

23 ـ بابيه، ألبير: **تاريخ الفكر الحر**، ترجمة: عاطف علبي، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1996.

24 ـ باسكال، بليز: **خواطر**، ترجمة: إدوارد البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، ط1، 1993.

25 ـ بدوي، عبد الرحمن: **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، ط4، 1980 .

26 ـ برهييه، إميل: **تاريخ الفلسفة**، ج2، ترجمة: جورج طرابيشي، ط2، دار الطليعة، بيروت، 1988.

27 ـ تامر، عامر: **الغزالي بين الفلسفة والدين**، رياض الريِّس للكتب والنشر، لندن 1978.

28 ـ تومسون، جيمس وستفال: **حضارة عصر النهضة**، ترجمة: عبد الرحمن زكي، دار النهضة العربية، القاهرة، 1961.

29 ـ جارودي، روجيه: **فكر هيغل**، ترجمة: الياس مرقص، دار الحقيقة، ط2، بيروت، 1983.

30 ـ حمادة، د. طراد: **ابن رشد في كتاب فصل المقال**، دار الهادي، بيروت، 2002.

31 ـ الخولي، د. يمنى طريف: **فلسفة العلم في القرن العشرين**، عالم المعرفة، العدد 264، كانون الأول، ديسمبر 2000.

32 ـ د. راوية عبد المنعم عباس: **ديكارت والفلسفة العقلية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.

33 ـ راسل، برتراند: **حكمة الغرب**، ج1، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، العدد 72، الكويت، 1983.

34 ـ زنيبر، محمد: **ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي.**

35 ـ السهروردي، شهاب الدين: **حكمة الإشراق**، القسم الثاني، المقالة الخامسة، (المطبوع في بيروت، معهد المعارف الحكمية، 2010).

36 ـ السهروردي، شهاب الدين: **رسالة في اعتقاد الحكماء**، ج2، من مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1993.

37 ـ سيلامي، نوربير: **المعجم الموسوعي في علم النفس**، 6 مجلدات، ترجمة: وجيه سعد، وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 2000

38 ـ الشيرازي، صدر الدين: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، طبعة طهران1387هـ.

39 ـ الشيرازي، صدر الدين، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981.

40 ـ الشيرازي، صدر الدين محمد: **الشواهد الربوبية**، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، طبعة طهران، د.ت.

41 ـ صعب، أديب: **المقدمة في فلسفة الدين**، دار النهار، بيروت، ط2، 1995.

42 ـ ضاهر، د. عادل: **الأخلاق والعقل**، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 1990.

43 ـ عباس، د. راوية عبد المنعم: **مالبرانش والفلسفة الإلهية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.

44 ـ عبد الأمير الأعسم: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1979.

45 ـ عبد المنعم، د. راوية: **بليز باسكال وفلسفة الإنسان**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.

46 ـ عبد المنعم، د. راوية: **مالبرانش والفلسفة الإلهية**، دار النهضة العربية، بيروت، 1996.

47 ـ علي عبد المعطي محمد: **ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية**، دار المعارف الجامعية، القاهرة، 1983.

48 ـ الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم**، دار مكتبة الهلال، بيروت، د.ت.

49 ـ الفارابي: **كتاب الملّة ونصوص أخرى**، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، د.ت.

50 ـ فيورباخ، لودفيغ: **أصل الدين** (ماهية الدين)، دراسة وترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، مجد، بيروت، ط1، 1991.

51 ـ كامو، البير، **الإنسان المتمرد**، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات، عدد 55، بيروت، 1983.

52 ـ كانط، ايمانويل: **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1988.

53 ـ كونزمان، بيتر: **الفلسفة**، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2001.

54 ـ ليبنتز: **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1974.

55 ـ ليفي شتراوس، كلود: **العرق والتاريخ**، تعريب: د. سليم الحداد، مجد، بيروت، ط3، 1997.

56 ـ ليفي شتراوس، كلود: **الفكر البري**، تعريب: د. نظير جاهل، مجد، بيروت، ط2، 1987 .

57 ـ ليفي شتراوس، كلود: **المدارات الحزينة**، ترجمة: محمد صالح، دار كنعان للدراسات والنشر،دمشق، 2003.

58 ـ **محاورات في الدين الطبيعي**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، دار الحداثة، بيروت، 1980.

* 59 ـ **مداخل الفلسفة المعاصرة**، جمع من الباحثين، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1988.

60 ـ نيتشه: **هكذا تكلم زرادشت**، ترجمة: فيلكس فارس، منشورات المكتبة الأهلية، بيروت، 1938.

61 ـ نيتشه، فردريك: **أفول الأصنام**، ترجمة: حسان بورفيه، ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، ط1، 1996.

62 ـ هيبوليت، جان: **دراسات في هيغل وماركس**، ترجمة: جورج صدقي، وزارة الثقافية السورية، دمشق، 1971.

63 ـ هيغل، ج. ف: **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ج1، العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، 1986.

64 ـ هيغل: ج.ف.: **حياة يسوع**، ترجمة: جرجري يعقوب، دار التنوير، بيروت، 1984 .

65 ـ يونغ، كارل غوستاف: **الإله اليهودي، بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس**، ترجمة: نهاد خياطة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، ط2، 1995.

66 ـ يونغ: كارل غوستاف: **الطاقة السيكولوجية**، مكتبة الجامعة، 1956.

هـ ـ علم الكلام الإسلامي:

67 ـ أبو ريدة، محمد عبد الهادي: **مقدمة كتاب "التمهيد" للباقلاني**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1947.

68 ـ الأعسم، د. عبد الأمير: **الفيلسوف نصير الدين الطوسي**، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980.

69 ـ الأفغاني، جمال الدين: **رسالة الرد على الدهريين**، تعريب: الشيخ محمد عبده، بيروت، 1885.

70 ـ الباقلاني: **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، 1963.

71 ـ بدوي، د. عبد الرحمن: **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، إعادة الطبعة الأولى، 1997.

72 ـ البغدادي، عبد القادر: **الفرق بين الفرق**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

73 ـ حنفي، د. حسن: **من العقيدة إلى الثورة**، ج1، دار التنوير، بيروت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1988.

74 ـ سليمان، د. عباس: **تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي**، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1994.

75 ـ الطوسي، نصير الدين: **تجريد الاعتقاد**، تحقيق: د. عباس سليمان (ضمن رسالة الدكتوراه، **نصير الدين الطوسي كاتب قلعة أَلَمْوت**، الجزء الثاني،) جامعة الإسكندرية، 1990.

76 ـ الطوسي، نصير الدين: **تلخيص المحصَّل، وقواعد العقائد**، الباب الرابع، طبعة جامعة طهران، 1980.

77 ـ العلامة الحلي، حسن بن يوسف: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، النشر الإسلامي، قم، د.ت.

78 ـ العلامة الحلي، حسن بن يوسف: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، النشر الإسلامي، قم. د.ت.

79 ـ الغزالي، أبو حامد: **المنقذ من الضلال**، نقلاً عن: مختارات ضمن فلاسفة العرب: **الغزالي**، دار المشرق، بيروت، ط2، 1986.

80 ـ قراملكي، أحد: **الهندسة المعرفية لعلم الكلام**، تعريب: حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، 2002.

81 ـ المفيد، محمد بن نعمان: **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، ج4، قم، 1413هـ.

82 ـ المفيد، محمد بن نعمان: **تصحيح الاعتقادات**(شرح نقدي لاعتقادات الصدوق)، تبريز، 1371هـ.

83 ـ المفيد، محمد بن نعمان: **النكت الإعتقادية**، ضمن: مصنفات الشيخ المفيد، ج10، قم، 1413هـ.

84 ـ مكدرموت، مارتين: **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1992.

85 ـ مكدرموت، مارتين: **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1992.

86 ـ النسفي، عز الدين: **الإنسان الكامل**، تصحيح ماريجان موليه، نشر مركز الدراسات الإيرانية ـ الفرنسية، 1350هـ.ش.

87 ـ الهمذاني: **شرح الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1408هـ،.

88 ـ الهمذاني: عبد الجبار المعتزلي: **المغني في أبواب التوحيد**

والعدل، ج16، وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر، القاهرة، 1965.

و ـ العرفان والتصوف:

89 ـ ابن تركة، صائن الدين: **تمهيد القواعد**، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة، طهران، 1981.

90 ـ ابن عربي، محيي الدين: **رسائل ابن العربي**، ج1، 2، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 2001.

91 ـ ابن عربي: **رسالة إلى الإمام الرازي**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1367هـ، 1948.

92 ـ ابن عربي، محيي الدين: **الفتوحات المكية في أسرار المالكية والملكية**، طبعة القاهرة، 1329هـ.

93 ـ الرازي، نجم الدين: **مرصاد العباد**، تصحيح: محمد أمين الرياحي، نشر الكتاب، طهران، 1352هـ.ش.

94 ـ عطار، فريد الدين: **تذكرة الأولياء**، نشر زوار، طهران، 1346هـ.ش.

95 ـ القيصري، داود: **شرح فصوص الحكم**، طبعة بيدار، قم، د.ت.

96 ـ الكاساني، عبد الرازق: **شرح منازل السائرين**، طبعة طهران، د.ت.

97 ـ الهمذاني، عين القضاة: **زبدة الحقائق**، تصحيح عفيف عسيرا، جامعة طهران، طهران، 1381هـ.

ز ـ الأسطورة والميثولوجيا:

98 ـ إبراهيم، د. نبيلة: **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار غريب للنشر والتوزيع، القاهرة، 1990.

99 ـ بشور، د. وديع: **الميثولوجيا السورية**، أساطير آرام، مؤسسة فكر للأبحاث والنشر، 1981.

100 ـ حرب، د. طلال: **أولية النص**: نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي، مجد، بيروت، ط1، 1419هـ ـ 1999.

101 ـ الخادم، د. سعد: **الفن الشعبي والمعتقدات السحرية**، سلسلة الألف كتاب، منشورات مكتبة النهضة المصرية، د.ت.

102 ـ خليل، خليل أحمد: **مضمون الأسطورة في الفكر العربي**، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1986.

103 ـ السواح، فراس: **مغامرة العقل الأولى**، دار الكلمة، بيروت، 1980.

104 ـ شايغان، داريووش: **الأصنام الذهنية والخاطرة الأزلية** (بالفارسية)، نشر أمير كبير، طهران،، 1976.

105 ـ شُلُحد، يوسف: **بنى المقدس عند العرب**، تعريب: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.

106 ـ ضميران، محمد: **العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة** (بالفارسية)، هرمس، طهران، ط1، 2000.

107 ـ فريزر، جيمس: **أدونيس أو تموز**، ترجمة: جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979 .

108 ـ كاسيزر، ارنست: **فلسفة الصور الرمزية**، الترجمة الفارسية: يد الله موقن، هرمس، طهران، 2000.

109 ـ كاسيزر، ارنست: **اللغة والأسطورة**، الترجمة الفارسية: محسن ثلاثي، نشر نقره، طهران، 1988.

هـ ـ مراجع متفرقة:

110 ـ أركون، محمد :**الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1987.

111 ـ أركون، محمد: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.

112 ـ بدوي، عبد الرحمن : **شطحات الصوفية**، وكالة الأنباء، الكويت، 1978.

113 ـ سروش، د. عبد الكريم : **بسط تجربهْ نبوي** (تعميم التجربة النبوية)، مبحث : الذاتي والعرضي في الأديان، مؤسسهْ فرهنكي صراط، طهران 1999.

114 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، نشر د. علي عبد الواحد وافي، ج4، القاهرة، 1960.

115 ـ الإمام علي : **نهج البلاغة**، تحقيق : د.صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، (د.ت).

116 ـ اندريه، لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية**، طبعة باريس ـ بيروت، 1996.

117 ـ باربور، إيان : **العلم والدين**، الترجمة الفارسية : بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، طهران 1995.

118 ـ الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986.

119 ـ حرب، د. طلال: **أولية النص**: نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي، مجد، بيروت، ط1، 1419هـ ـ 1999.

120 ـ الحمد، تركي: **ويبقى التاريخ مفتوحاً**، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002.

121 ـ حنفي، د. حسن: **مقدمة في علم الاستغراب**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1992.

122 ـ سروش (نفسه): **بسط تجزبهء نبوي (بسط التجربة النبوية)**، صراط، طهران، 1999.

123 ـ سروش، عبد الكريم: **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: د. دلال عباس، دار الجديد، بيروت، ط1، 2002.

124 ـ سويف، مصطفى: **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي**، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1978.

125 ـ شووان، فريتيوف: **جوهر وصدف العرفان الإسلامي**، الترجمة الفارسية: د. مينوحجّت، نشر سهروردي، طهران، 2001.

126 ـ عصار، د. خير الله: **مبادئ علم النفس الاجتماعي**، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط2، 1996.

و ـ المراجع الأجنبية:

127- **A History of Western Ethics**, Edited by Lawrence C. Becker: Garland Publish, New York and London, 1992.

128- Benjamin, Rand: **Modern Classical Philosophers**. Cambridge (Massachusetts): Houghton Mifflin, 1952.

129- Cassirer, Ernest: **Language and Myth**, New York: Darer Publication Inc. 1953.

130- Cassirer, Ernest: **The Philosophy of Symbolic Forms**, Vol. 2, "Mythical Thought" Translated by Ralph Manheim, Yale University Press, 1955.

131- Durkheim, E.: **The Elementary Forms of Religion Life**, Translated by J. Swain, N.Y. free Press, 1963.

132- Eliade, Mircea: Myth, **Dreams and Mysteries**, New York: Haper and Row, 1960.

133- Freud, Sigmund: **The Major Works**, Chicago, University of Chicago Press, 1977.

134- Galloway, Allan, D., **Wolfhart Pannenberg**, Contemporary Religion Thinker Series, London, 1973.

135- Geertz, Clifford: **Religion as Cultural System**, in anthropological to the study of Religion, Ed. by Micheal Banton, Travistock Pub, London.

136- Hegel, G.W.F.: **Lectures on the Philosophy of Religion**, together with a work on **the Proofs of the Existence of God**, London, Paul, Tench, Tkubner, 1895.

137- Hegel, W.F: **The Phenomenology of Mind** translated and noted by: J.B. Baillie, G. Allen and Unwin Ltd. Seventh impression 1966.

138- Heidegger, Martin: **"Who is Nietzsche's Zarathustra"**, In Nietzsche, Translated by David Farrell Krell, Haper Collin, New York, 1991.

139- Holderlin: **Idea und Gestalt**, Aufl Berlin, 1924.

140- James, Hollis: The Place of Myth in Modern Life, Inner City Books, Toronto, Canada 1995, Swedish translation: Erik, Nisser: (Myten i vår liv),Solna, Sweden, 2004.

141- Locke, John: **An Essay Concerning Human Understanding**, Alexander Compbell Fraser, New York.

142- Locke, John: **Two Treaties of Government**, Cambridge University Press, 1967.

143- Lyotard, Jean-Francio: **The Postmodern Condition: A Report on Knowledg**, Translated from the French by Geogffrey Benington and Brian Massumi.

144- Malinowski, Bronislaw: Magic, **Science and Religion**, Garden City, New York: Doubleday and Company Inc, 1954.

145- Pannenberg, W: **Jesus-God and Man**, S.C.M., London, 1968.

146- **Rationality and Emotion in Max Weber Sociology**: European Journal of Sociology, Vol. 41, no. 2.

147- Schulcter, Wolfgang: **The rise of Western Rationalism**, Max Weber's development history, translated with an introduction by Guenther Roth, University of California Press, 1981.

148- Strenski, Ivan: **Four Theories of Myth in Twentieth century History**: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski, Macmillan, London, 1987.

149- Tillich, Paul: **The Future of Religion**, edited by Jerald C. Brauer, New York, Happer and Row, 1966.

150- Yinger, Milton: **The Scientific Study of Religion**, New York, Macmillan, 1910.

فهرس الأماكن

أ

آسيا الصغرى: 82.
الأردن: 159.
أرض كنعان: 75.
إسبانيا: 80، 124، 283.
استوكهولم: 13.
إسرائيل: 75، 76.
الإسكندرية: 87، 208.
إفريقيا: 147.
أكسفورد: 98.
ألمانيا: 98، 138.
أميركا: 52.
الأندلس: 207، 221.
أور: 74.
أورشليم: 81.
أوروبا: 63، 98، 99، 100، 104، 109، 129، 149.
أوروبا الغربية: 100.
أوروبا الوسطى: 80.
أوستراليا: 47.
إيطاليا: 99.

ب

بادوفا: 99.
باريس: 18، 92، 99، 104، 107.
بازل: 104.
البحر الأبيض المتوسط: 81.
البحر الأحمر: 57.
برلين: 35.
بريطانيا: 98.
بور رويال: 129.
بوردو: 99.
بولونيا: 99.
بيروت: 9، 13، 17، 18، 24، 35، 51، 52، 54، 56، 72، 73، 81، 89، 90، 92، 98، 103، 109،

110، 112، 113، 115، 118، 125، 126، 129، 138، 142، 144، 145، 147، 150، 169، 174، 180، 185، 186، 188، 193، 196، 198، 199، 202، 205، 207، 208، 226، 228، 229، 230، 231، 235، 236، 245، 247، 251، 254، 261، 263، 266، 267، 270، 271، 276، 278، 281.

بيروجيا: 99.

ت

تبريز: 195.

تولوز: 99.

ج

جامعة آزاد: 72، 98.

جامعة الإسكندرية: 209.

الجامعة الرضوية: 270.

جامعة برلين: 130.

جامعة برنستون: 65.

جامعة بغداد: 175.

جامعة بيروت العربية: 19، 107.

جامعة طهران: 210، 212.

جامعة فيتربرغ: 100.

جامعة كابل: 175.

جبل سينا: 78.

الجزائر: 88.

جزر تروبيان: 47.

الجليل: 86.

جنيف: 99.

ح

الحجاز: 257.

د

دار البيضاء: 199، 202، 251.

دمشق: 45، 56، 59، 143، 149، 212، 231، 234، 250، 275.

دير قتسرقي: 103.

ر

راولبندي: 53.

روما: 81، 90، 99، 102.

ز

زيوريخ: 104.

س

سوريا: 59، 67.

سوق أهراس: 88.

سومر: 75.

السويد: 13.

سويسرا: 104.

ش

شبه الجزيرة العربية: 281.

الشرق الأوسط: 74، 81.

ص

صيدا: 235.

ط

طاغاست: 88.

طهران: 17، 31، 32، 39، 40، 46، 57، 61، 66، 93، 114، 133، 134، 135، 137، 139، 148، 153، 168، 170، 181، 182، 190، 211، 212، 213، 219، 220، 254، 262.

ع

عمان: 159.

ف

فرنسا: 99، 129.

فرنكفورت: 99.

فلسطين: 81.

فلورنسا: 99.

فيتنبورغ: 99.

فيينا: 168.

ق

القاهرة: 17، 19، 97، 109، 110، 119، 123، 141، 143، 151، 169، 175، 198، 202، 203، 217، 220، 226، 229، 230، 251، 267، 275.

قم: 200، 209، 213، 214، 236.

ك

كامبردج: 98.

كشمير: 53.

كنيسة روما: 100، 101.

الكويت: 78، 96، 146، 154، 196.

ل

اللاذقية: 67.
لندن: 33، 98، 111، 205.

م

مشهد: 200، 216، 270.
مصر: 75، 143، 202.
مكة المكرمة: 217، 252.

ن

النجف: 239، 274.
نيويورك: 48، 111.

هـ

هلمشتاندون: 99.
الهند: 257.

و

الولايات المتحدة الأمريكية: 65.

ي

اليونان

فهرس الأعلام

أ

آدم (النبي): 21، 271، 273.
آدم فوكس: 28.
آرثور شوبنهاور: 135.
أينيشتين: 135.
أ. ت. ويلش: 247.
إبراهيم (النبي): 74، 75، 113، 129، 273.
إبراهيم بن أدهم: 215.
إبراهيم بن سيَّار النظام: 197، 202.
إبراهيم مدكور: 220.
ابن أبي العوجاء: 270.
ابن جبريل: 125.
ابن جرير الطبري: 277، 271، 273.
ابن الجوزي: 270.
ابن الراوندي: 169.
ابن رشد: 88، 185، 186، 187، 188، 207، 217، 287.
ابن الزبير بن بكار: 271.
ابن سينا: 88، 175، 181، 182، 183، 184، 185، 208.
ابن عباس: 273.
ابن عزرا: 125.
ابن غبريول: 88.
ابن كثير: 273.
ابن مردويه: 271.
ابن المقفع: 169.
ابن منظور: 17، 226.
أبو إسحاق الإسفراييني: 197.
أبو إسحاق الكندي: 175، 188.
أبو بكر الباقلاني: 197، 198، 199.
أبو حامد الغزالي: 88، 175، 197، 198، 204، 205،

206، 207، 212، 215، 229.
أبو الحسن الأشعري: 197.
أبو الحسن الخرقاني: 215.
أبو رية: 270.
أبو سعيد أبو الخير: 215.
أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي: 197.
أبو طالب المكي: 206، 215.
أبو طاهر الهمذاني: 215.
أبو عبيد الجوزجاني: 181.
أبو العتاهية: 169.
أبو علي الجبائي: 197.
أبو علي الدقاق: 215.
أبو علي رجاء: 169.
أبو علي سعيد: 169.
أبو عيسى الوراق: 169.
أبو القاسم القشيري: 215.
أبو لهب: 255، 256.
أبو نصر الفارابي: 88، 178، 179، 180، 181، 195، 196.
أبو هاشم الجبائي: 197.
أبو الهذيل العلاف: 197، 202.
أبو يزيد البسطامي: 206، 215.
أبي بن كعب: 265.
أحمد آرام: 181، 212.
أحمد بن يحيى المرتضى: 202.
أحمد تدين: 153.
أحمد حسان عبد الواحد: 283.
أحمد عبد الحليم عطية: 144.
أحمد محمود زين الدين: 55.
إدمون هوسيرل: 41، 136.
إدموند ليش: 50.
إدوارد البستاني: 113.
أدورنو: 136.
أدونيس: 278.
أديب صعب: 115، 120، 124، 128، 130، 138، 140، 141، 142، 144، 145، 150، 207.
أدين شيتينزلتز: 78.
أراسموس فون روتردام: 98.
أرسطو: 64، 115، 178، 214.
ارميا: 78.
أرنست كاسيرر: 32، 33، 34، 36، 37، 38، 39، 40، 41، 42، 43، 44.

أرنولد غاهلين: 136.
إروس (إله) 29.
أريستودموس: 29.
إسحاق: 75، 113، 129.
اسكات ديويس: 90.
اسكات مك دولاند: 93.
إسماعيل (النبي): 273.
اسيفان كورنر: 137.
أشرف حسن: 116.
أشيعا: 77.
أفلاطون: 18، 27، 28، 29، 30، 98، 115، 214.
أفلوطين: 98، 182.
ألبير الكبير: 88.
ألبير بابيه: 103.
ألبير كامو: 136، 147.
ألن غالووي: 113.
إلياس مرقص: 145.
إمام الحرمين الجويني: 197.
إمام عبد الفتاح إمام: 141.
اميل برهييه: 126، 137.
اميل دوركهايم: 46، 136، 137، 149، 150، 151، 152، 155.
أمين الخولي: 250.
أندريه آكون: 59.
أندريه لالاند: 18، 58.
أندريه نواراي: 141.
أنسلم (قديس): 88، 94.
إنكيدو: 279.
أهروديس: 36.
أوحد الدين المراغي: 216.
أوديب: 63، 64.
أورليوس أوغسطينوس: 88، 90، 91.
أوريجين السكندري: 87.
أوغست كونت: 103، 135، 150.
أوغسطين: 88، 89، 90، 92، 105، 116.
أولريخ زفنجلي: 104، 105.
إيان باربور: 14، 93، 115، 118، 125، 126، 140.
إيزاك أسيموف: 283.
إيمانويل كانط: 22، 31، 135، 137، 138، 139، 140، 142، 144، 178.
أيوب: 78.

ب

بارسون: 152.
بارو: 143.
باروخ سبينوزا: 110، 113، 124، 126، 127، 128.
باسيليوس الكبير: 87.
بافندروف: 122.
بانن برك: 34.
البخاري: 266.
برتراند راسل: 96، 136.
برفيثيوس (إله): 29.
بروثا غوراس: 29.
بروكلمان: 207.
برونسلاف مالينفسكي: 46، 47، 48، 49، 155، 160.
برويز بابائي: 139.
بريل بيغي: 19.
بسمة بدران: 9، 150، 162.
بطرس: 81، 82، 83، 84.
بطرس أبيلارد: 88.
البغوي: 273.
بلانك: 135.
بلوخ: 136.
بليز باسكال: 113، 129، 130، 131، 132.
بهاء الدين خرمشاهي: 114.
بول تيليك: 158، 160.
بول ريكور: 25، 38، 136.
بولس الخوري: 174، 243.

ت

تالكوت بارسونز: 153، 154، 158.
تايلور: 51.
ترتيليان: 87.
تركي الحمد: 263، 284.
توما الأكويني: 88، 92، 93، 95، 96، 167.
توماس آكويناس: 92.
توماس جولد شتاين: 283.
توماس هوبز: 111.

ث

الثعلبي: 273.

ج

ج. ب. استرن: 148.
ج. ج. كراوثر: 283.

جابر بن حيان: 175، 176، 177، 178، 181.
جار الله الزمخشري: 261.
جاكوبي: 142.
جان. بوك. ويليم: 9، 10، 150، 162.
جان بول سارتر: 136.
جان جاك روسو: 112، 144.
جان هيبوليت: 143.
جان هيك: 158.
جاني ماركس: 163.
جبرا إبراهيم جبرا: 277.
جبريل: 266.
جرجري يعقوب: 142.
جعفر صادق الخليلي: 92.
جلال الدين الآشتياني: 191.
جلال الدين المولوي الرومي: 211، 216، 253.
جلجامش: 279.
جمال الدين الأفغاني: 228، 229، 230، 231، 232، 233.
جميل صليبا: 109.
الجنيد البغدادي: 206.
جولدتسيهر: 234.
جوبيتير: (إله): 278.
جوتفريد ليبنتز: 110، 113، 122، 123، 124، 125.
جوتهولد لسينغ: 111.
جورج إدوارد مور: 136.
جورج بركلي: 112.
جورج زيناتي: 188.
جورج سوريل: 18.
جورج صدقي: 143.
جورج طرابيشي: 126.
جورج كتورة: 35، 89، 142.
جوسنيان: 87.
جون كالفن: 100، 104، 105، 106.
جون لوك: 111، 121.
جونون (إلهة): 278.
جي. بي. شفونيد: 122.
جيرتز: 161.
جيل مارشان: 64.
جيمس تومسون: 97.
جيمس فريزر: 277.
جيمس هولس: 20، 23.
جيودانوا برونو: 99.

جيوفاني بيكو دي لاميراندو: 99.

ح

الحارث بن هشام: 266.
الحارث المحاسبي: 206، 215.
حافظ الشيرازي: 216.
حامد نصر (أبو زيد): 202، 249، 250، 251، 252.
حبيب هرمز النوفلي: 90.
حسان بورفيه: 147.
الحسن البصري: 197.
حسن حنفي: 72، 73، 142، 144، 199.
حسن العمري: 196.
حسن قبيسي: 56.
حسين الحلاج: 215، 220.
الحسين بن علي بن أبي طالب: 284.
حسين نصر: 181، 183، 184، 189، 191، 192، 216، 217، 218، 219، 222، 223.
حميد الدين البلخي: 215.
حواء: 21.
حيدر نجف: 196.

خ

خضر (النبي): 217.
خليل أحمد خليل: 17، 23، 54، 141، 281، 282.
الخميني: 90.
الخواجة عبدالله الأنصاري: 215.
الخواجة نصير الدين الطوسي: 197، 207، 208، 209، 210.
الخوارزمي: 175.
خير الله عصار: 275.

د

داروين: 61.
داريووش شايغان: 66.
دالامبر: 112.
دانتي: 105.
داود (النبي): 220.
داود القصيري: 192، 213، 216.
درمنغهام: 267.
دستون دي تراسي: 19.
دلال عباس: 254.
دنيس ديدرو: 112.

ديتريتش بونهوفر: 9.
ديفيد هيوم: 112، 138.
الديلمي: 271.
ديونسيوس الآريوباجي: 88.

ذ

ذبيح الله دبير: 262.
ذو النون المصري: 215.

ر

رابعة العدوية: 215.
رادكليف براون: 160.
راشي: 79.
رامبام: 79.
راوية عبد المنعم عباس: 73، 110، 118، 120، 121، 122، 123، 124، 126، 129، 130.
رشاد عبد الله الشامي: 78.
روجيه جارودي: 145.
رودلف أوتو: 157.
رودلف كارناب: 135، 136.
رودولف بولتمان: 9، 168.
روزبهان البقلي: 215.
رياض الريس: 205.
ريمون آرون: 151.
رينيه ديكارت: 73، 109، 113، 114، 115، 116، 117، 118، 119، 122، 123، 178.

ز

زرادشت: 147، 148، 149.
الزرقاني، محمد عبد العظيم: 226.
زكريا إبراهيم: 143.

س

سام عمار: 31. 149.
سامية الخشاب: 151، 152، 161.
ستفال: 97.
سعد الخادم: 282.
سعد الدين التفتازاني: 208.
سعدي الشيرازي: 216.
سليم الحداد: 52.
سليم بسترس: 125.
سليمان دنيا: 229.
سهل بن عبد الله التستري: 215.
سورين كيركيغارد: 130، 135.

سيغموند فرويد: 60، 61، 62، 64، 136، 149، 158، 276.

ش

شارل بودلر: 133.
شبلي الملاط: 206، 215، 239.
شبنهور: 139.
شترنز: 143.
الشريف المرتضى: 197.
شقيق البلخي: 215.
شلير ماخر: 135، 136، 142، 157، 168، 251.
شمس الدين اللاهيجي: 216.
شمس الدين محمد الذهبي: 270.
شموئيل: 273.
شهاب الدين السهروردي: 184، 188، 189، 190، 215، 217.
شهاب الدين عباسي: 168، 170.
شيث: 273.

ص

صائن الدين ابن تركي: 213.
صالح بن عبد القدوس: 169.
صاموئيل ريماروس: 111.
صبحي الصالح: 228، 266، 269.
صدر الدين الشيرازي: 190، 191، 192، 194.
صدر الدين القونوي: 192، 216.
صفي الدين الأردبيلي: 216.

ض

ضياء الدين سجادي: 211.

ط

طالوت: 273.
الطبرسي (الفضل بن الحسن): 226.
طراد حمادة: 187.
طلال حرب: 277.
طنطاوي جوهري: 269.

ع

عائشة: 255.
عادل ضاهر: 159.

عارف تامر: 204، 205.
عاطف علبي: 103.
عباس سليمان: 208، 209.
عباس محمود العقاد: 235.
عبد الأمير الأعسم: 175، 207، 208.
عبد الباسط محمد حسن: 230.
عبد الجبار المعتزلي: 197، 203.
عبد الجبار الهمذاني: 198، 201، 202، 203، 204، 212.
عبد الحسين خسرو بناه: 168، 182.
عبد الرحمن بدوي: 19، 101، 169، 196، 198.
عبد الرحمن الجامي: 216.
عبد الرحمن السيوطي: 247، 265، 271، 272، 284.
عبد الرحمن زكي: 97.
عبد الرزاق الكاساني: 192، 212، 213.
عبد الرزاق اللاهيجي: 191.
عبد الرسول الغفار: 265.
عبد الصبور شاهين: 231.
عبد الغفار مكاوي: 110.
عبد الفتاح بدوي: 283.
عبد القادر البغدادي: 202.
عبد القادر الجيلاني: 215.
عبد الكريم بن أبي العوجاء: 169.
عبد الكريم سروش: 211، 252، 253، 254، 255، 257.
عبد الوهاب المسيري: 49.
عز الدين النسغي: 211.
عزت الله فولادوند: 31، 148.
عضد الدين الإيجي: 208.
عفيف عسيرا: 212.
العلامة الحلي: 197، 209.
علي بن إبراهيم القمي: 274.
علي بن الجامع: 217.
علي زيعور: 276.
علي شجاعي زند: 160.
علي شيرواني: 214.
علي عبد المعطي محمد: 123.
علي المخلبي: 25، 38.
علي هاشم: 200.
عماد الدين الفقيه الكرماني: 216.
عماد الدين خليل: 169.
عوج بن عوق: 272.

عيسى ابن مريم : 266.
عيسى شماس : 45.
عين القضاة الهمذاني : 215.

غ

غابريل مارسيل : 136، 168.
غادامر : 251.
غاليليه : 99، 115
غالينكس : 110.
غانم هنا : 146.
غريغوار النصيبي : 88.
غسان غصن : 239.
غوتلوب فريجي : 136.

ف

فؤاد زكريا : 96.
فؤاد شاهين : 281.
فاطمة القرطبي : 217.
فان جنيب : 51.
الفخر الرازي : 197، 208.
فراس السواح : 24، 25، 278.
فرانسيس بيكون : 99.
الفراهيدي : 226.
فرديناند دي سوسير : 136.
فريتيوف شووان : 213، 219.
فريد الدين عطار : 212، 216.
فردريك ولهلهم شيلينغ : 34، 35، 36، 37، 38، 39، 130، 135، 138، 170.
فريدريك نيتشه : 61، 135، 137، 146، 147، 148، 170.
فريدريك انجلز : 35، 89، 93، 98، 100، 109، 114، 126، 127، 135، 142، 172.
الفضل بن شاذان : 265.
فضيل بن عياض : 215.
فهد الرومي : 231.
فوزي بوخريص : 64.
فولتير : 113، 142.
فيخته : 35، 135، 138.
فيلارفون ارمان كواين : 136.
فيلكس فارس : 147.

ق

قدموس : 278.
قراملكي : 196.
القرطبي : 273.

ك

ك. ك. راثفين: 92.

كاثرينا فون بورا: 103.

كارل بارث: 158، 168.

كارل بوبر: 135.

كارل غوستاف يونغ: 22، 60، 64، 65، 66، 67، 68، 136، 276.

كارل ماركس: 57، 61، 135، 143، 145، 146، 149، 157، 162، 163، 170.

كارل ياسبرز: 136.

كامل الشيبي: 208.

كبلر: 99.

كريستيان وولف: 111.

كلود ريفر: 46، 47.

كلود ليفي شتراوس: 49، 50، 51، 52، 53، 54، 73، 136، 143.

كليمانص الإسكندري: 87.

كمال الدين الخواجوي الكرماني: 216.

كوبرنيك: 61، 99.

كونزمان: 35، 89، 98، 100، 109، 114، 126، 127، 142، 146.

كيريني: 65.

ل

لودفيغ فويرباخ: 135، 137، 143، 144، 145، 146، 149، 170.

لودفيك فيتغنشتاين: 136.

لوسين كلدمن: 139، 140.

لوفان: 98.

لوقا: 80، 81، 84، 85، 86.

ليفي بن جيرسن: 125.

لينكولن: 101.

ليو ج. ألدرز: 170.

ليوتار: 134.

م

مادلين غراويتز: 31، 149، 150، 152، 155، 163.

مارتن لوثر: 98، 100، 101، 102، 103، 104، 105، 253.

مارتن هايدغر: 136، 148، 251.

مارتين مكدرموت: 200.
مارتين ميرسن: 170.
مارسيل بريلو: 90.
ماروت: 271.
ماريجان موليه: 211.
ماكس فيبر: 136، 137، 152، 153، 154، 155.
ماكس مايرهوف: 196.
ماكس مولير: 41.
مالك بن نبي: 230، 231.
متى: 80، 81، 84، 85، 86.
محسن ثلاثي: 39.
محسن مهدي: 180.
محمد (النبي): 211، 225، 234، 237، 252، 254، 255، 272، 284.
محمد أركون: 245، 246، 247، 248، 249.
محمد أمين الرياحي: 220.
محمد باقر الحكيم: 267.
محمد باقر الصدر: 148، 173، 174، 228، 239، 241.
محمد بن إسحاق: 273.
محمد بن الحسن الطوسي: 197، 198.
محمد بن عمر الزمخشري: 197.
محمد حسين الطباطبائي: 228، 235، 236، 237.
محمد رشيد رضا: 230، 267.
محمد زبير: 187.
محمد ضميران: 17، 18، 28، 57، 61، 66.
محمد عبد الهادي أبو ريدة: 198.
محمد عبده: 228، 229، 230، 233، 234، 235، 250.
محمد عمارة: 231، 233.
محمد فتحي الشنيطي: 112.
محمد مصطفوي: 13.
محمد الناجي: 147.
محمد هادي: 270.
محمود الخضيري: 109.
محمود الشبستري: 216.
محمود النجار: 233.
محمود قاسم: 19.
محيي الدين بن عربي: 192، 212، 216، 217، 218،

219، 220، 221، 222، 223.
مرتضى مطهري: 212، 213.
مرسيا إلياد: 54، 55، 56، 57، 58.
مرسيلو فيتشينو: 99.
مرقس: 80، 81، 84، 85، 86.
مريم المجدلية: 85، 104.
مصطفى سويف: 275.
مصطفى عبد الرزاق: 180.
معروف الكرخي: 215.
المفيد محمد بن نعمان: 195، 197، 198، 199، 20، 201.
ملا صدرا: 191، 192، 193، 194.
ملاخي: 77.
موريس بوكاي: 262.
موسى (النبي): 75، 77، 78، 272، 273.
موسى بن ميمون: 88، 95، 125، 127، 128.
موسى الصدر: 236.
موسى وهبة: 138.
مونتسكيو: 112.
ميخا: 81.
ميخائيل سرفيتوس: 106.
ميرلوبونتي: 136.
ميشال دي مونتيني: 98.
ميشال فوكو: 60، 61، 136.
ميشيله: 97.
ميلتون ينجر: 161.
مينو حجت سهروردي: 219.

ن

ناصر فكوهي: 46.
ناصيف نصّار: 231.
نبيلة إبراهيم: 17.
نجم الدين الخيوقي: 215.
نجم الدين الرازي: 220.
نحميا: 78.
نظير جاهل: 51.
نعمة الله الولي: 216.
نقولا دي كوسا: 88.
نهاد خياطة: 67.
نهاد رضا: 147.
نوح: 272.
نوربير سيلامي: 59.
نيكلسون: 218، 223.

نيكول مالبرانش: 110، 113، 119، 120، 121، 122.
نيكولا ماكيافيلي: 100.

هـ

هادي فضل الله: 125.
هارفي كوكس: 9.
هاروت: 271.
هاشم صالح: 245، 247.
هانوتو: 235.
هايزنبرغ: 135.
هتلر: 57.
هردر: 36.
هشام بن الحكم: 197.
هشام يونس: 19، 107، 122، 127، 143، 188.
هلموت بلنسر: 136.
هنري دوسان سيمون: 150.
هنري لوفيفر: 162.
هنري مور: 126.
هوركهايمر: 136.
هوسيود: 29.
هوشع: 77.
هولدرلين: 35.
هومبولت: 41.
هوميروس: 63.
هيغل: 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37، 107، 126، 135، 137، 138، 141، 142، 143، 144، 145، 146، 168.
هيوز ستيوارت: 152، 154.

و

واصل بن عطاء: 197.
وايتهيد: 135.
وجيه سعد: 59.
وديع بشور: 277.
وليم أوكام: 88.
وهب بن منبه: 271، 273.
ويل دورانت: 105، 106.
ويليم دلثاي: 135، 251.

ي

ياسمين المرشناني: 217.
يد الله موقن: 32، 40، 153.
يسوع: 81، 82، 84، 85، 86.
يعقوب: 75، 82، 102، 113، 129، 273.

يمنى طريف الخولي: 99، 111، 112، 140، 283.
يهوذا: 75، 81، 83، 84، 85.
يوحنا: 80، 81، 83، 84، 85.
يورجن هابر ماز: 133، 136.
يوسف شلحد: 17.
يوسف كرم: 119، 121، 124، 128، 140.
يوكاسته: 63.

فهرس الكتب

أ

الآثار العلوية: 178.
آداب المتعلمين: 208.
آراء أهل المدينة الفاضلة: 180.
الآراء السياسية: 180.
آشنائي باعلوم إسلامي: 212.
آليات العلمنة وبتر الذات الإنسانية: 19، 107، 122، 127، 140، 188.
ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي: 187.
ابن رشد والفكر اللاتيني: 188.
الاتجاه العقلي في التفسير: 202.
الإتقان في علوم القرآن: 265.
أحاديث ما بعد الطبيعة والدين: 119، 121.
الأحاديث المسيحية: 119.
إحصاء العلوم: 195.
إحياء علوم الدين: 205.
أخطاء الثالوث: 106.
الأخلاق: 110، 119، 126.
أخلاق ناصري: 208.
أخلاق نيقوماخوس: 178.
الأخلاق والعقل: 159.
أدونيس أو تموز: 277.
الأديان في علم الاجتماع: 9، 150، 162.
الأسر إلى مقام الأسرى: 221، 222.
الأسطورة: 92.
الإشارات والتنبيهات: 181.
أشكال التعبير في الأدب الشعبي: 17.
إشكاليات القراءة وآليات التأويل: 251.
أصل الدين: 144.
الأصنام الذهنية والخاطرة الأزلية: 66.

أضواء على السنة المحمدية: 270.
الأعمال الكاملة: 231
الإسلام بين العلم والمدنية: 234.
افشين جهانديده: 61.
أفلاطون والديانات السماوية: 28.
أفول الأصنام: 147.
إلجام العوام عن الخوض في علم الكلام: 204.
ألف ليلة وليلة: 279.
الإله اليهودي: 67.
الإلهيات التاريخية: 113.
الإلهيات الفلسفية لتوما الأكويني: 169، 170.
الأمير: 100.
أنديشه اسطورة: 40.
الإنسان الكامل: 211، 219.
الإنسان المتمرد: 147.
الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: 198، 199.
أوائل المقالات في المذاهب والمختارات: 200، 201.
الأورغانون الجديد: 99.
أوصاف الأشراف: 208.
أولية النص نظرات في النقد والقصة والأسطورة والأدب الشعبي: 277.

ب

البحث عن الحقيقة: 119.
بسط التجربة النبوية: 254.
بليز باسكال وفلسفة الإنسان: 129، 130.
بنى المقدس عند العرب: 17.

ت

تاريخ الأفكار السياسية: 90.
تاريخ الخلفاء: 284.
تاريخ الفكر الحر: 103.
تاريخ فكرة الفلسفة منذ هيغل: 141.
تاريخ الفلسفة: 126.
تاريخ الفلسفة الحديثة: 116، 119، 121، 128.
تاريخ فلسفة الأخلاق الغربية: 90، 93، 98.
تاريخ فلسفة الأخلاق في الغرب: 122.
تاريخ فلسفة الغرب: 98.

تأملات قصيرة في التواضع والتوبة: 119.
تجديد الفقه الإسلامي: 239.
تجريد الاعتقاد: 208، 209.
تحصيل السعادة: 180.
تحليل الأنا وسيكولوجية الجماعة: 60.
التحليل النفسي للذات العربية: 276.
التحليلات الأولى: 178.
التحليلات الثانية: 178.
تحولات النفس الرموز: 64.
تذكرة الأولياء: 212.
التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: 196.
ترتيب الموضوعات: 270.
ترجمان الأشواق: 223.
تصحيح الاعتقادات: 195.
تصورات الأمة المعاصرة: 231.
تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي: 208.
تفسير القمي: 274.
تفسير المنار: 230، 233، 235.
التفسير والمفسرون: 270، 272.
تلخيص المحصّل: 210.
تمهيد القواعد: 213.
تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: 180.
التمهيد: 198، 199.
التنبيه على سبيل السعادة: 180.
تهافت التهافت: 186.
تهافت العلمانية: 169.
تهافت الفلاسفة: 229.
التوراة: 127.
توقعات الإنسان من الدين: 182.

ث

ثلاث حكماء مسلمين: 189، 216.
ثلاث محاولات حول نظرية الجنسانية: 60.

ج

جامع البيان في تأويل آي القرآن: 271.
جمال الدين الأفغاني وأثره في العالم الإسلامي: 230.
الجواهر في تفسير القرآن: 269.

جوهر الإيمان حسب لوثر: 145.
جوهر المسيحية: 144، 145.
جوهر وصدف العرفان الإسلامي: 213، 219.

ح

حالة ما بعد الحداثة: 134.
الحدود: 175، 176.
حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله: 119.
حضارة عصر النهضة: 97.
حكمة الإشراق: 188.
حكمة الغرب: 96.
الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: 191، 192، 193.
الحنين إلى الأصول في منهجية الأديان وتاريخها: 56.
حول الفلسفة المسيحية: 145.
حياة يسوع: 142.

خ

الخطاب والتأويل: 251، 252.
الخطابة: 178.
خواطر: 113، 129.

د

الدر المنثور في التفسير المأثور: 272.
دراسات في علم الاجتماع الديني: 151.
دراسات في هيغل وماركس: 143.
دراسة مقارنة بين التوراة والإنجيل والقرآن والعلم: 262.
دروس في النظرية الفلسفية في الدين: 139.
ديكارت والفلسفة العقلية: 73، 122، 126.
الدين في حدود العقل: 139.
الدين والعرفان الديني: 214.

ذ

الذاتي والعرضي في الأديان: 255.

ر

رسائل ابن العربي: 212.
رسائل إخوان الصفا: 205.
رسالة إلى الإمام الرازي: 221.

رسالة الرد على الدهريين: 229.
رسالة في اعتقاد الحكماء: 189، 190.
رسالة في العشق: 183.
رسالة المنقذ من الضلال: 204.

ز

زبان وأسطورة: 39.
زبدة الحقائق: 212.

س

السماء والعالم: 178.
السنن التاريخية في القرآن: 174.
سنن الدين المسيحي: 105.
السياسة المدنية: 180.

ش

شرح الأصول الخمسة: 203.
شرح فصوص الحكم: 213.
شرح منازل السائرين: 213.
الشعر: 64، 178.
الشفاء: 181، 183، 184، 185.
الشواهد الربوبية: 191.

ص

صحيح البخاري: 266.

ط

الطاقة السيكولوجية: 64.
طبقات المعتزلة: 202.
طبيعة الحرية الإنسانية: 35.
الطبيعة والنعمة: 119.

ع

العبارة: 178.
العبور من عالم الأسطورة إلى الفلسفة: 17، 57.
العرق والتاريخ: 52.
العروة الوثقى: 228.
العقلانية والحرية: 153.
العقلية البدائية: 73.
علم الخواص: 184.
العلم والدين: 114، 117، 118، 125، 140.
علوم القرآن: 267.
عناصر الأيديولوجيا: 19.
عناصر الفلسفة: 111.
العين: 226.

غ

الغزالي بين الفلسفة والدين: 205.

ف

الفتوحات المكية: 217، 220.

الفرق بين الفرق: 202.

فصل المقال: 185، 187، 287.

فصوص الحكم: 218.

الفكر الأسطوري: 40، 41، 42.

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: 247.

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: 245، 248.

الفكر البري: 50، 51، 53، 73.

فكر هيغل: 145.

فلسفة الأخلاق في القرن السابع عشر والثامن عشر: 122

فلسفة العلم في القرن العشرين (عالم المعرفة): 111، 112، 140.

فلسفة الغرب: 72.

فلسفة الميثولوجيا: 35.

فلسفة الوحي: 35.

فلسفة أوغست كونت: 19.

فلسفة صورتهاى سمبليك: 32.

فلسفة كانط: 137.

الفلسفة والدين: 35، 126، 142.

الفن الشعبي والمعتقدات السحرية: 282.

في الفكر الغربي المعاصر: 142، 144.

في فلسفة الدين: 174، 243.

الفيلسوف نصير الدين الطوسي: 207.

ق

القبض والبسط في الشريعة: 254.

قصة الحضارة: 105.

قصة العلم: 283.

قوت القلوب: 206.

ك

كانط والفلسفة المعاصرة: 139.

الكتاب المقدس: 74، 75، 77، 80، 81، 82، 83، 84، 85، 86، 100، 102، 103.

الكتابات السياسية: 231، 232، 233.

الكشاف: 261.

الكشف عن مناهج الأدلة: 186، 187.

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: 209.

الكلام الجديد: 168.

كيماى سعادت: 212.

ل

اللاهوت المسيحي والإنسان المعاصر: 125.

لسان العرب: 17، 226.

اللغة الأسطورة: 42.

ليبنتز فيلسوف الذرة الروحية: 123.

م

ما فوق مبدأ اللذة: 60.

مالبرانش والفلسفة الإلهية: 110، 118، 120، 121.

ماهية المسيحية: 145.

مباحث في علوم القرآن: 266.

مبادئ علم النفس الاجتماعي: 275.

مبادئ فلسفة ديكارت: 110، 126.

المتفرقات المأثورة: 206.

مثنوى معنوي: 211.

مجمع البيان في تفسير القرآن: 226.

محاضرات في جوهر الدين: 145.

محاضرات في فلسفة التاريخ: 141.

محاورات أفلاطون: 27، 28.

محاورات في الدين الطبيعي: 112.

محاولة في الفهم الإنساني: 111.

محبة الله: 119.

مداخل الفلسفة المعاصرة: 59، 141.

المدارات الحزينة: 53.

مدخل إلى الأنثروبولوجيا: 46.

مدخل إلى العرفان والتصوف: 211.

مدخل إلى الفلسفة: 125.

مدخل إلى علم الإنسان: 45.

المدرسة القرآنية السنن التاريخية في القرآن: 239.

مدينة الإله: 90.
مذاهب الإسلاميين: 198.
مذاهب التفسير الإسلامي: 233.
المراحل الفكرية للعلوم الاجتماعية: 151.
مرصاد العباد: 220.
مستقبل وهم: 64.
المصطلح الفلسفي عند العرب: 175.
مصطلحات الصوفية: 212.
مضمون الأسطورة في الفكر العربي: 24، 54، 281، 282.
المعجم الموسوعي في علم النفس: 59.
المعنى واللامعنى: 134.
المغالطة: 178.
مغامرة العقل الأولى: 278.
المغني في أبواب التوحيد والعدل: 201، 202.
مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: 250، 251.
مقاربة العولمة والحداثة: 252.
المقاصد: 208.
مقالات حول علم الأساطير: 65.
مقالة في اللاهوت والسياسة: 126، 127.
مقالة في المنهج: 109.
المقدمات التاريخية للعلم الحديث: 283.
مقدمة تفسير مجمع البيان: 226.
مقدمة في علم الاستغراب: 72.
المقدمة في فلسفة الدين: 115، 120، 124، 128، 142، 145.
مقدمة لعلم النفس الاجتماعي: 275.
المقولات: 178.
الملة ونصوص أخرى: 180.
من الإسكندرية إلى بغداد: 196.
من تاريخ الإلحاد في الإسلام: 169.
من العقيدة إلى الثورة: 199.
مناهج العلوم الاجتماعية: 31، 149، 155، 163.
مناهل العرفان في علوم القرآن: 226.
المنقذ من الضلال: 205.

منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: 231.

المواقف: 208.

الموسوعة الحرة: 55، 138، 139.

موسوعة الفلسفة: 101.

الموسوعة الفلسفية العربية: 17، 32، 46، 115.

موسوعة لالاند الفلسفية: 18.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: 49.

ميثولوجيات: 54.

الميثولوجية السورية: 277.

الميزان في تفسير القرآن: 235، 236، 237.

الميسر في علوم القرآن: 265.

ن

النزعات الصوفية في التشيع: 208.

نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت: 209.

نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: 200.

نقد الخطاب الديني: 251.

نقد العقل المحض: 137.

النكت الاعتقادية: 200.

نهج البلاغة: 228.

هـ

هكذا تكلم زرادشت: 147.

الهندسة المعرفية لعلم الكلام: 196.

هيغل أو المثالية المطلقة: 143.

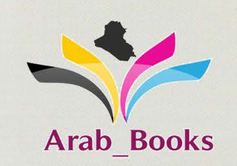
و

وجهة العالم الإسلامي: 231.

الوحي المحمدي: 267.

الوعي والمجتمع: 152.

ويبقى التاريخ مفتوحًا: 263، 284.





التعامل مع الدين سلاح ذو حدين: فهو «خطر» و«خلاص» في وقت واحد، لأنه كما يملك إمكانية وقابلية للتدمير الرهيب فهو قادرٌ على البناء والحياة ويملك مفتاح السعادة النفسية والمجتمعية للإنسان. كما لاشك بأن الأسطورة بدورها لعبت ولا يزال تلعب دورا مهما في صياغة الفكر وإدارة الحياة العملية للإنسان ولها صلة قربى بفهم الدين وقضاياه، وذلك من خلال الإجابة على أسئلة تتعلق بالكون (الكوسمولوجيا)، ما فوق الطبيعة (الميتافيزيقا)، المجتمع وعالم النفس. من هنا فإن دراسة الموضوعين معا تفتح نافذة على الحقيقة بمفهومها الفلسفي، الاجتماعي، الديني والإنساني.


ISBN 978-614-404-487-2

9 786144 044872